WLADIMIR SOLOWJEW

ERKENNTNISLEHRE
ÄSTHETIK
PHILOSOPHIE DER LIEBE

FREIBURG IM BREISGAU · MCMLIII
ERICH WEWEL VERLAG

DEUTSCHE GESAMTAUSGABE
DER WERKE VON
WLADIMIR SOŁOWJEW

HERAUSGEGEBEN VON

WLADIMIR SZYŁKARSKI

UNTER MITWIRKUNG VON REINHARD LAUTH
NIKOLAI LOSSKY · LUDOLF MÜLLER
WSEWOLOD SETSCHKAREFF UND
JOHANNES STRAUCH

SIEBENTER BAND

COPYRIGHT 1953
BY ERICH WEWEL VERLAG, FREIBURG IM BREISGAU
GESETZT UND GEBUNDEN NACH ANGABEN VON
JAN TSCHICHOLD, BASEL
HERGESTELLT IN DEN WERKSTÄTTEN DER
FRÄNKISCHEN GESELLSCHAFTSDRUCKEREI IN WÜRZBURG
ALLE RECHTE VORBEHALTEN · PRINTED IN GERMANY

THEORETISCHE PHILOSOPHIE

(ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ)

1897–1899

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

Erster Aufsatz

DER ANFANGSGRUND DER THEORETISCHEN PHILOSOPHIE

I

Der Wert unserer Zielsetzungen und Handlungen hängt von ihrer Übereinstimmung mit jener dreieinigen Idee des Guten ab, die den Gegenstand der Moralphilosophie ausmacht[1]. Unser Leben muß, um einen echten *Sinn* zu haben oder um sich der geistigen Natur des Menschen *würdig* zu erweisen, eine *Rechtfertigung des Guten* sein. Das verlangt unser sittliches Wesen, dadurch wird es befriedigt. Wer sich zum höchsten Ziele setzt, im vollen Ausmaß seiner Kräfte an dem geschichtlichen Wirken des Guten in der Welt teilzunehmen, wobei er jede gute innere und äußere Hilfe benutzt, der ist von sittlichem Zwiespalt frei, mit dem Leben ausgesöhnt, und die Stimme des Gewissens spricht in ihm nur als erwünschter Besserer einzelner Abweichungen und Verirrungen und nicht als schrecklicher Entlarver des ganzen Lebensweges.

Damit das Leben des Menschen einen solchen Sinn habe oder eine Rechtfertigung des Guten sei, ist außer den natürlichen guten *Gefühlen* der Scham, des Mitleids und der Frömmigkeit, die zu der Natur des Menschen selbst gehören, noch eine sittliche *Lehre* nötig, die nicht nur diese Gefühle in Form von *Geboten festlegt*, sondern auch die in sie hineingelegte Idee des Guten entwickelt, indem sie alle ihre in Natur und Geschichte gegebenen Äußerungen in eine vernunftgemäße Verbindung bringt und aus ihr die ganze Fülle der sittlichen Normen für die Ausrichtung, Lenkung und Besserung des gesamten persönlichen und öffentlichen Lebens ableitet.

Eine solche Lehre, die in der positiven Religion dogmatisch vermittelt und auf Treu und Glauben angenommen wird, muß Rechenschaft ablegen vor dem philosophischen Denken und unter-

1. Siehe »Die Rechtfertigung des Guten«, besonders Kapitel I–IV, VII und XVI. (Band V dieser Ausgabe.) *Der Übersetzer.*

liegt dessen Prüfung – einer Prüfung durch und für jene, die die Fähigkeit hierzu mitbringen und das Bedürfnis danach haben.

Wenn die sittliche Lehre für alle Menschen überhaupt nötig ist, so haben wir keinerlei Recht, aus der Zahl dieser »Alle« die unentwegt wachsende Minderheit jener auszuschließen, die die sittlichen Normen nicht nur annehmen, sondern auch verstehen, oder klar über sie denken können und wollen. Obgleich der positive Glaube, der die Forderungen des Guten und die Behauptungen der Wahrheit mit den Gegebenheiten einer besonderen religiösen Erfahrung, persönlichen und allgemein menschlichen, verbindet, dem Wesen nach nicht durch Philosophie ersetzt werden kann, die an und für sich keine so festen Grundlagen hat, so ist doch auch dieses ebenso klar, daß die ganze rechtmäßige Autorität der religiösen Sittenlehre, auch bei vollem Glauben an sie, im denkenden Teil der Menschheit keineswegs jene formalen Forderungen der Vernunft aufheben oder ersetzen kann, die die philosophische Ethik schaffen. Denn auch die Religion selbst verfällt, soweit sie unaufhaltsam danach strebt, Lehre oder System zu werden, unvermeidlich mancherlei Gedankengängen, die eine Kontrolle des philosophischen Denkens nicht nur zulassen, sondern sie geradezu herausfordern, – eine Kontrolle, die danach natürlich nicht auf die praktische Seite, die Lebensseite unseres Daseins beschränkt werden kann. Alle landläufigen Hinweise auf die naheliegende praktische Nutzlosigkeit, Gefährlichkeit und Schädlichkeit der philosophischen Spekulationen würden jedenfalls, selbst wenn sie richtig wären, überhaupt nichts beweisen, denn außer praktischen Zielen des Lebens besteht in unserem Geist ein selbständiges, rein intellektuelles oder theoretisches Bedürfnis, ohne dessen Befriedigung der Wert des Lebens selbst zweifelhaft wird.

II

Auf dem Gebiet der sittlichen Ideen ist das philosophische Denken, bei all seiner formalen Selbständigkeit, dem Wesen nach direkt dem Eigeninteresse des reinen Willens untergeordnet, der

zum Guten strebt und vom Intellekt genaue und volle Klärung dessen verlangt, worin das *wahre* Gute besteht, im Unterschied von all dem, was ein Gutes zu sein scheint oder dafür gehalten wird, ohne es in Wirklichkeit zu sein.

Wir wollen, erstens, kraft unserer sittlichen Natur dem wahren Guten gemäß leben und *hierfür* sein wahres Wesen und seine wahren Forderungen kennen. Doch gleichzeitig damit wollen wir einfach *wissen*, die Wahrheit um ihrer selbst willen wissen. Und dieser unser zweiter Wille wird von unserem Gewissen unbedingt gebilligt, das somit im voraus die wurzelhafte Einheit zwischen dem Guten und der Wahrheit behauptet – die offenbar notwendig ist, da ohne diese Einheit der Begriff des *wahren Guten* selbst, auf dem die ganze Sittlichkeit beruht, keinen Sinn haben würde. Wenn das Gute als solches unbedingt wahr sein soll, so ist es klar, daß die Wahrheit dem Wesen nach nicht etwas dem Guten Widersprechendes oder Fremdes sein kann.

Im Vorwort zu einem seiner Werke sagt BACON VON VERULAM, daß er sich mehr zum Schauen der Wahrheit »gemacht« finde, als zu irgendetwas anderem. Er begründet das mit den Eigenschaften seines Intellektes, der für die Erkenntnis der Ähnlichkeit der Dinge beweglich genug sei, sowie genügend konzentriert und angespannt für die Beobachtung feiner Unterschiede; obwohl er auch, wie er versichert, den Wunsch hatte, zu forschen, sowie die Geduld zu zweifeln, und die Fähigkeit, das Nachdenken zu genießen, die Behutsamkeit im Behaupten und die Leichtigkeit im Sich-Lossagen von Irrtümern, auch die Sorgfalt in der richtigen Anordnung der Gedanken und Kenntnisse, – ließ sich Bacon dabei nicht durch die Neuheit hinreißen, war er nicht ein Bewunderer des Alten, weil es alt ist, und *haßte er einen jeden Betrug*. Daher nahm er an, seine Natur habe eine gewisse Nähe zur Wahrheit und Verwandtschaft mit ihr[2].

2. »Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, – qui et quaerendi desiderium, et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et resipiscendi

Die hier aufgezeigten Eigenschaften des intellektuellen Charakters, die ihren Besitzer für eine *theoretische* Tätigkeit besonders befähigen, sind zum größten Teil gute *sittliche* Qualitäten. Die wichtigste unter ihnen – der Haß gegen jeden Betrug – ist dasselbe wie die Liebe zur Wahrheit und gehört zum Wesen des guten Willens selbst. Die ganze weitläufige Beschreibung Bacons kann zu der einen Definition verkürzt werden: die größte *Gewissenhaftigkeit* im Denken und Erkennen – das aber ist unzweifelhaft eine sittliche Definition. Das heißt: dasjenige, was uns der Wahrheit annähert und mit ihr verbindet, ist eins mit dem, was uns dem Guten annähert und mit ihm verbindet.

Leben und Wissen sind wesenseins und untrennbar in ihren höchsten Normen; gleichzeitig wird damit aber der Unterschied zwischen dem praktischen und dem theoretischen Verhältnis zum Gegenstand aufrechterhalten: der gute Wille und das wahre Wissen bleiben, bei all ihrer Untrennbarkeit, zwei verschiedene innere Zustände, zwei besondere Arten des Seins und des Handelns. Dem entspricht sowohl die Einheit als auch die Verschiedenheit der praktischen und der theoretischen Philosophie.

III

Die Idee des Guten verlangt von jedem Handelnden, daß er sich dem Gegenstand seiner Tätigkeit gegenüber *gewissenhaft* verhalte. Diese Forderung hat allgemein Geltung und duldet keinerlei Ausnahmen. Kraft ihrer ist der theoretische Denker vor allem zu gewissenhafter Erforschung der Wahrheit verpflichtet. Auch wenn er glaubt, daß sie gegeben oder offenbart sei, hat er das Bedürfnis und die Pflicht, seinen Glauben durch freies Denken zu prüfen oder zu rechtfertigen. Ein Philosoph unterscheidet sich von einem Nicht-Philosophen durchaus nicht durch den Inhalt seiner Über-

facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem, – quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer, et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi« (Impetus philosophici, De Interpretatione Naturae Prooemium).

zeugungen, sondern dadurch, daß er es für unstatthaft hält, irgendeine prinzipielle Behauptung ohne vorhergehende Rechenschaft und Prüfung durch ein vernünftiges theoretisches Denken endgültig anzunehmen.

Obwohl das philosophische Interesse sich eigentlich auf nichts anderes als auf die Wahrheit bezieht, so kann man doch nicht bei dieser zu weiten allgemeinen Begriffsbestimmung stehenbleiben. Ein Moralist, der das wahrhaft Gute auslegt, ein Theologe, der die wahre Offenbarung Gottes interpretiert, sind beide mit der Wahrheit beschäftigt, und dennoch sind sie nicht alle schon Philosophen. Genau ebenso bildet das Interesse an der Wahrheit noch kein Unterscheidungsmerkmal der Philosophie im Verhältnis zu Mathematik, Geschichte und den anderen Spezialwissenschaften, die alle nach Wahrheit streben. Wenn somit der unterscheidende Charakter der Philosophie nicht darin besteht, daß sie sich auf die Wahrheit bezieht, so kann er nur durch die Art und Weise bestimmt werden, *wie* sie sich auf diese bezieht, von *welcher Seite* sie an die Wahrheit herantritt, *was* sie in ihr sucht. Wir nennen einen solchen Intellekt einen philosophischen, der sich auch mit der festesten, jedoch ohne Prüfung übernommenen Gewißheit einer Wahrheit nicht begnügt, sondern nur eine beglaubigte Wahrheit annimmt, die allen Anforderungen des Denkens entsprochen hat. Nach Gewißheit streben von Natur aus alle Wissenschaften; aber es gibt eine relative und eine absolute oder unbedingte Gewißheit: die wahre Philosophie kann sich endgültig nur mit der letzteren zufrieden geben.

Hieraus darf man nicht schließen, daß die Philosophie von vornherein davon überzeugt ist und dafür bürgt, daß sie die unbedingt sichere Wahrheit erreichen wird; es ist *möglich*, daß sie sie niemals findet, sie ist aber dennoch *verpflichtet*, sie bis *zum Äußersten* zu suchen, an keiner Grenze stehenzubleiben, nichts ohne Prüfung anzunehmen, von jeder Behauptung Rechenschaft zu fordern. Falls sie sich außerstande erweisen sollte, eine positive Antwort auf die Frage nach der unbedingt glaubhaften Wahrheit zu geben, so würde ihr doch eine große, wenn auch negative Errungenschaft verbleiben: das klare Wissen, daß alles, was als absolute Wahrheit aus-

gegeben wird, in Wirklichkeit eine solche Bedeutung nicht besitzt. *Entweder* man überwinde durch wirkliches Denken alle möglichen Zweifel an der angenommenen Wahrheit und rechtfertige damit sein Überzeugtsein von ihr, *oder* man erkenne freimütig alles Bekannte als im letzten Grunde zweifelhaft an und verzichte auf theoretische Gewißheit – das sind die zwei Leitsätze, die eines philosophischen Intellektes würdig sind und zwischen denen er eine entschlossene Wahl treffen muß.

Es ist selbstverständlich, daß, wie schon DESCARTES bemerkte, eine von vornherein feststehende Absicht, immer und endgültig zu zweifeln, dem Wesen des philosophischen Gedankens ebenso zuwiderläuft, wie der im voraus gefaßte Entschluß, um jeden Preis alle Zweifel zu beseitigen, und sei es auch mit Hilfe von willkürlichen Beschränkungen der Untersuchung. Im vorgefaßten Skeptizismus wie im vorgefaßten Dogmatismus äußern sich nur zwei Typen intellektueller Furchtsamkeit: der eine fürchtet, zu glauben, der andere, den Glauben zu verlieren (der offenbar in ihm nicht sehr stark ist), und beide zusammen fürchten den Vorgang des Denkens selbst, von dem sie noch nicht wissen, zu welchem Ergebnis er führt, ob dieses wunschgemäß oder nicht wunschgemäß ausfallen wird. Für einen berufenen Philosophen aber gibt es nichts Wünschenswerteres als eine sinnvolle oder vom Denken geprüfte Wahrheit; daher liebt er den Vorgang des Denkens selbst als das einzige Verfahren, das ersehnte Ziel zu erreichen, und er gibt sich ihm ohne alle etwa auftauchenden Befürchtungen und Ängste hin. Ihm gilt noch mehr als dem Dichter das Gebot:

> Auf freiem Wege
> Geh, wohin der freie Geist dich zieht.
>
> [PUSCHKIN]

IV

Somit besteht die wesentliche Eigenart der philosophischen Spekulation in dem Streben nach unbedingter *Gewißheit*, die vom

freien und folgerichtigen (bis zum Ende gehenden) Denken geprüft wurde. Die Einzelwissenschaften begnügen sich, wie das die Philosophen von alters her bemerkten, mit einer relativen Gewißheit, indem sie ohne Prüfung diese oder jene Voraussetzungen annehmen. Kein Physiker wird von seinen Studien veranlaßt, die Frage nach dem wahren Wesen des Stoffes und nach der Wirklichkeit des Raumes, der Bewegung, der äußeren Welt überhaupt, im Sinne eines realen Seins, zu stellen und zu entscheiden; er nimmt dies auf Grund der allgemeinen Meinung an, deren einzelne Fehler er korrigiert, ohne sie jedoch einer generellen Revision zu unterziehen. Genau so nimmt auch ein Historiker selbst der kritischsten Richtung bei der Untersuchung der Gewißheit von Ereignissen im zeitlichen Leben der Menschheit unbesehen den landläufigen Begriff der Zeit als eines gewissen realen Mediums an, in dem die historischen Erscheinungen entstehen und vergehen. Ich spreche nicht von der Vielzahl anderer Voraussetzungen, die von allen Spezialwissenschaften ohne Prüfung zugelassen werden.

Der besondere Charakter der Philosophie ist von hier aus klar und unbestreitbar. Die Einzelwissenschaften gründen sich bei ihrem Suchen nach der gewissen Wahrheit auf bestimmte Gegebenheiten, die auf Treu und Glauben als unverrückbare Grenzen angenommen werden und die keine weitere verstandesmäßige Prüfung zulassen (so zum Beispiel der Raum für die Geometrie). Daher ist die Gewißheit, die von den Einzelwissenschaften erreicht wird, auf jeden Fall nur eine bedingte, relative und begrenzte. Die Philosophie als das Anliegen des freien Denkens kann sich ihrem Wesen nach nicht durch solche Begrenzung binden und strebt von Anfang an nach unbedingter oder absoluter Gewißheit. Hierin trifft sie sich mit der Religion, welche auch auf die unbedingte Gewißheit der von ihr behaupteten Wahrheit Wert legt; aber die Religion verlegt diese Unbedingtheit nicht in die Form des Denkens, sondern in den Inhalt des Glaubens. Der religiöse Glaube ist seinem eigentlichen Wesen nach an einer verstandesmäßigen Prüfung seines Inhaltes nicht interessiert: er behauptet ihn mit absoluter Gewißheit als eine von oben gegebene oder offenbarte Wahrheit. Die philosophische Vernunft wird diese Offenbarung

nicht im voraus verneinen – das wäre Voreingenommenheit, die einer gesunden Philosophie nicht eigen und ihrer nicht würdig ist; zugleich jedoch kann sie, sogar wenn sie vorläufige Gründe *zu Gunsten* der religiösen Wahrheit findet, nicht, ohne sich selbst aufzugeben, auf ihr Recht verzichten, diese Gründe einer freien Prüfung zu unterwerfen und sich sowie anderen klar und folgerichtig Rechenschaft darüber abzulegen, weshalb sie diese Wahrheit annimmt. Dieses ihr Recht hat nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Bedeutung, da es seine Hauptkraft aus einem sehr einfachen, aber erstaunlicherweise vielfach in Vergessenheit geratenen Umstand schöpft, dem nämlich, daß nicht eine, sondern *mehrere* Religionen die unbedingte Gewißheit ihrer Wahrheit behaupten, eine Wahl zu ihren Gunsten fordern und dadurch, ob sie es wollen oder nicht, ihre Ansprüche der Untersuchung durch das freie Denken unterwerfen, da sonst die Wahl Sache der blinden Willkür wäre, die von anderen zu wünschen unwürdig, zu fordern aber sinnlos ist. Auch der eifrigste Vertreter einer positiven Religion kann, wenn er in den Grenzen der Vernunft und der Gerechtigkeit bleibt, von einem Philosophen nur das eine wünschen: daß er durch freie Erforschung der Wahrheit zu voller innerer Übereinstimmung seiner Überzeugungen mit den Dogmen der betreffenden Offenbarung gelangen möge – ein Ausgang, der für beide Seiten gleichermaßen befriedigend wäre.

V

Wenn, wie eben gezeigt wurde, das philosophische Denken eine unerschütterliche Stütze weder in der sinnlichen noch in der religiösen Erfahrung haben kann, – denn beide sind für dieses Denken Gegenstand der Prüfung und nicht Grundlagen des Prüfens oder Kriterien der Wahrheit – so fragt es sich, worauf denn das philosophische Denken selbst sich gründet, wodurch es sich hält und geleitet wird, worin die Bürgschaft seiner Richtigkeit und folglich der Gewißheit seiner Ergebnisse liegt? Die erste von uns empfundene unzweifelhafte Grundlage der theoretischen Philosophie ist jene

Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die sich hier darin ausdrückt, daß die denkende Vernunft nicht damit einverstanden ist, ihrer Tätigkeit im voraus irgendwelche äußeren Grenzen oder Schranken zu setzen, sich im voraus irgendwelchen Voraussetzungen unterzuordnen, die nicht aus dem Denken selbst hervorgehen, von ihm nicht geprüft und nicht gerechtfertigt sind. Somit ist die erste Grundlage des philosophischen Denkens oder das erste Kriterium der philosophischen Wahrheit die *unbedingte Prinzipialität:* die theoretische Philosophie muß ihren Ausgangspunkt in sich selbst haben, der Denkvorgang muß von Anfang an in ihr beginnen. Das bedeutet natürlich nicht, daß das philosophische Denken erst seinen ganzen Inhalt aus sich selbst erschaffen muß, ohne etwas von außen anzunehmen. Wenn es so wäre, so müßte die Denktätigkeit *vor* jeglichem Inhalt beginnen, das heißt im Zustand der reinen Nichtigkeit, und die Philosophie wäre die Selbsterschaffung des Alls aus dem Nichts. Eine solche Aufgabe würde jedoch in sich einen inneren Widerspruch enthalten und sich selbst aufheben. Denn hier müßte man um der Ablehnung *jedweder* Voraussetzung willen gerade mit einer ganz bestimmten willkürlichen Voraussetzung beginnen, nämlich mit der Voraussetzung, daß das menschliche Denken an und für sich eine allmächtige schöpferische Kraft sei, die in der absoluten Leere existiert, was man aber am wirklichen Denken nicht feststellen kann. Festzustellen aber ist in Wirklichkeit dieses: auf der einen Seite das Denken als unendliche, jedoch nicht schöpferische, sondern *prüfende* oder kontrollierende Kraft, auf der anderen Seite aber eine unendliche Vielzahl alles dessen, was dieser Kontrolle unterliegt. Auf diese Weise besteht das wahre Prinzip des reinen Denkens oder der theoretischen Philosophie nicht darin, alles Seiende abzulehnen, solange es nicht vom Denken aus ihm selbst hervorgebracht wird, sondern darin, keine These als gewiß anzuerkennen, solange sie nicht vom Denken geprüft ist. Dieses vorläufige Kriterium der Wahrheit spricht für sich selber; denn indem es jede willkürliche oder nicht gerechtfertigte Voraussetzung verneint, setzt es selbst, wie es ja auch sein muß, nichts willkürlich voraus, sondern drückt nur das vorhandene Streben nach philosophischem Denken oder die Tatsache

aus, daß der »Wille zum Philosophieren« – wie der Deutsche sagen würde – selbst vorhanden ist: Ich will philosophisch denken und beseitige daher, ehe ich beginne, aus meiner Überzeugung alles Nichtphilosophische, das heißt alles ohne Rechenschaft und Prüfung Angenommene, alles Ungeprüfte.

Der echte reine Gedanke fällt also mit einer reinen Tatsache zusammen, nämlich mit der vorhandenen, unzweifelhaft bestehenden *Forderung* nach philosophischem Denken als solchem.

Wenn die rein philosophische Tätigkeit des Intellektes darin besteht, alles zu prüfen oder an alles den Maßstab des kritischen Denkens anzulegen, so fragt es sich: Worin besteht denn dieser Maßstab, dieses Kriterium der Wahrheit selbst? Es ist klar, daß die *vorläufige* Antwort auf diese Frage nur sehr allgemein und unbestimmt sein kann, um nicht durch irgendeine willkürliche oder eine ohne weiteres angenommene Voraussetzung gebunden zu sein. Wir können zunächst nur sagen, daß der Maßstab der Gewißheit für das Denken nicht in irgend etwas Äußerlichem besteht, sondern ihm selbst, seiner eigenen Natur, eignet. Indem das Denken einen Gegenstand vorstellt oder begreift, kann es sich damit als mit einer sicheren Wahrheit erst dann zufrieden geben, wenn alle seine Forderungen vollauf befriedigt sind, wenn ihm die Angelegenheit vollständig klar ist und das erlangte Wissen es ganz und endgültig zufriedenstellt. Wie aber, wenn es früher, ohne bis ans Ende zu gehen, haltmacht? Das kann natürlich geschehen und geschieht nur zu oft mit dem Denken irgendeines Iwan Iwanowitsch oder Petr Petrowitsch. Wenn dieses Denken, nachdem es halt gemacht hat, offenherzig erklärt: »Ich bin müde, ich kann nicht weiter gehen!«, so gehört ein solches einzelnes Mißgeschick nicht zur Sache, denn den Schwachen zu helfen ist die Aufgabe der praktischen Wohltätigkeit und nicht der theoretischen Philosophie. Wenn aber das Denken, nachdem es Halt gemacht hat, infolge von Selbsttäuschung oder aus Neigung zur Scharlatanerie verkündet: »Ich bin bis zum Ende gegangen, man kann nicht mehr weitergehen, ich bin auf jene Wand gestoßen, wo die Bauern die Kittel an den Himmel hängen!«, so hindert nichts ein anderes, *gewissenhafteres* Denken, diese Wand gründlich abzutasten, ob sie mit die-

sem ganzen Himmel und mit allen Bauernkitteln nicht nur eine papierne Kulisse sei?

Somit können wir, wenn wir nach Kriterien der Wahrheit suchen, den Begriff der *Gewissenhaftigkeit* nicht entbehren: Das wahre philosophische Denken muß ein *gewissenhaftes Suchen nach der sicheren Wahrheit bis zum Ende sein.* Führen wir nicht aber, indem wir vom Denken Gewissenhaftigkeit verlangen, ein sittliches Element in die theoretische Philosophie ein, unterstellen wir sie nicht der Ethik? Hat sich denn aber die theoretische Philosophie im voraus verpflichtet, in keinem Fall, in keinem Sinn und von keiner Seite in sich ein sittliches Element zuzulassen? Eine solche Verpflichtung wäre im Gegenteil eine *Voreingenommenheit,* die dem Wesen der theoretischen Philosophie selbst zuwiderläuft. Insofern das sittliche Element von den logischen Bedingungen des Denkens selbst gefordert wird, kann es nicht nur, sondern muß es der theoretischen Philosophie zugrunde gelegt werden. So ist es auch im gegebenen Fall.

Versuchen wir einmal in Gedanken die Forderung, das philosophische Denken solle ein gewissenhaftes Suchen der Wahrheit *bis zum Ende* sein, von diesem Denken zu trennen; versuchen wir einmal ernstlich zu behaupten, das philosophische Denken bedürfe nicht der Gewissenhaftigkeit und Folgerichtigkeit. Was würde eine solche Behauptung eigentlich bedeuten? – Eine Erlaubnis, im Suchen nach der Wahrheit sich selbst und andere zu betrügen, das heißt nach der Wahrheit mittels der Lüge zu streben, ist eine vollständige Sinnlosigkeit, solange die Wahrheit selbst das Ziel bleibt; folglich kann man wohl von der Philosophie die Forderung nach Gewissenhaftigkeit fernhalten, doch nur nachdem man *anderen Interessen* Einlaß bei ihr gewährt hat, außer und entgegen dem Interesse der Wahrheit. Wer seinem Denken gestattet, von dem Suchen nach der reinen Wahrheit abzuweichen, wer es möglich findet, in dieser Sache krumme Wege zu gehen, der hat dafür natürlich irgendein Motiv, dessen Bedeutung in seinem Denken das Interesse der Wahrheit überwiegt; wenn er ihr nicht bis zum Ende treu bleibt, so selbstverständlich nur wegen irgend etwas, das für ihn wichtiger und teurer ist als sie. Aber die Philosophie unterscheidet

sich von allem anderen, und die philosophische Vernunft von jeder anderen gerade dadurch, daß das Interesse an der reinen Wahrheit hier das Allerwichtigste und Wertvollste ist und nichts anderem untergeordnet werden kann; folglich ist der Verzicht auf gewissenhaftes Suchen der Wahrheit bis zum Ende ein Verzicht auf die Philosophie selbst.

Auf solche Art ist unsere Forderung wie auch das ursprüngliche Kriterium der Wahrheit eigentlich nichts weiter als ein analytisches Urteil, das auf die einfache Identität zurückgeführt werden kann: Das philosophische Denken muß sich selber treu bleiben, oder, noch einfacher: Philosophie ist Philosophie, A = A. Es ist offensichtlich, daß in der Forderung nach intellektueller Gewissenhaftigkeit das sittliche Interesse mit dem theoretischen zusammenfällt.

Die Forderung, daß ein Philosoph diese Art von Gewissenhaftigkeit besitzen und die Wahrheit unentwegt suchen muß, wird in der Praxis nicht nur sehr häufig verletzt, sondern zuweilen unter verschiedenen wohlanständigen Vorwänden prinzipiell bestritten; deshalb hielt ich es auch für nötig, auf das logische Wesen dieser Forderung hinzuweisen, selbst auf die Gefahr hin, pedantisch zu erscheinen. Es ist besser, für einen Pedanten gehalten zu werden, als für einen Schmuggler.

VI

Vom Anfang bis zum Ende des Denkvorganges die eine reine Wahrheit ohne alle willkürlichen Voraussetzungen und abseitigen Ziele im Auge zu behalten, eine solche Grundforderung kann auch dann noch, wenn sie prinzipiell angenommen ist, von einer anderen Seite her Zweifel erwecken. Wo ist die *Gewähr* der wirklichen Erfüllung und wo sind die Beweise der Nichterfüllung dieser Forderung in jedem einzelnen Falle? Hier wird nicht mehr nach dem Denken selbst in seiner inneren Richtung gefragt, sondern nach den *äußeren Merkmalen*, nach denen man seine Qualität bewerten könnte, die bereits zu objektivem Ausdruck gekommen ist. Aber

auch wenn solche Merkmale vorhanden sein sollten, liegt weder die Notwendigkeit noch die Möglichkeit vor, sie im voraus zu bestimmen: denn bevor das Denken zum Gegenstand einer von außen herangetragenen fremden Bewertung wird, unterliegt es unmittelbar der inneren Selbstbewertung. Es ist ebenso autonom [selbstgesetzlich] wie der sittliche Wille:

> Du bist dein eigenes oberstes Gesetz!
>
> PUSCHKIN

Der denkende Intellekt selbst weiß in jedem wirklichen Falle, ob sein Denken von einer guten Qualität sei; von außen her aber kann an ihn nur die folgende allgemeine Forderung mit der an sie geknüpften allgemeinen Sanktion gerichtet werden: Denke gewissenhaft, sei dir selber treu, weiche bis zum Ende nicht von dem reinen Streben nach der Wahrheit ab, *anderenfalls* wird dein Denken nichts Haltbares und Befriedigendes ergeben. Mit anderen Worten: nur das wirkliche, echte Philosophieren schafft eine wirkliche, echte Philosophie; nur wer zur Wahrheit hingeht, gelangt zu ihr; A = A, dies ist das einzige grundlegende Kriterium; bloß nach äußeren Anzeichen kann man weder philosophische Gedanken, noch Pferde auf dem Markte einwandfrei beurteilen: im einen wie im anderen Fall werden sich genügend Zigeuner finden, die fähig sind, einen hinters Licht zu führen.

Die ganze Pflicht eines theoretischen Philosophen *als solchen* besteht bloß im Entschluß und in der Fähigkeit, sich in seinem Tun von allen möglichen Interessen, außer den rein philosophischen, freizumachen, – zuerst jeden Willen zu vergessen, außer dem einen, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu besitzen.

Aber obwohl das theoretische Denken die Beziehung seines Gegenstandes zum praktischen Willen beiseite lassen kann und muß, so bedeutet dies doch nicht, daß es seinen Gegenstand außerhalb *jeglicher* Beziehung nehmen könnte. Eine solche Forderung, den Gegenstand in seiner absoluten Unbezogenheit zu denken, hätte keinen Sinn, denn schon der Akt des Denkens über den Gegenstand *ist* eine gewisse Wechselbeziehung zwischen ihm und dem Denken, von der zu abstrahieren für den Gedanken bedeuten

würde, von sich selber zu abstrahieren. Ohne diese Korrelation wäre der Gegenstand völlig unbekannt und undenkbar, das heißt er wäre überhaupt nicht vorhanden, man hätte nichts, worüber zu sprechen wäre und es könnte weder die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Denkens selbst als eines Wissens aufkommen, noch die Frage danach, ob und unter welchen Bedingungen das Recht gegeben ist, das Vorhandensein eines Gegenstandes im Gedanken oder als Korrelat zu diesem Gedanken für ein Zeugnis seines wirklichen Daseins und Wesens zu halten.

VII

Indem die theoretische Philosophie einem rein intellektuellen Interesse entspricht, stellt sie die Frage nach der Wahrheit in ihrem Verhältnis zum *Wissen*. Sie betrachtet ihren Gegenstand nicht von seiner sittlichen oder überhaupt praktischen Seite aus, sondern nur von der Seite seiner Erkenntniswürde aus, die vor allem in der Gewißheit besteht; und da ein Gegenstand *für uns* nicht anders existiert als durch unser Wissen um ihn, so ist die Frage nach der Gewißheit eines Gegenstandes eigentlich die Frage nach der *Gewißheit des Wissens* um ihn.

Es gibt eine Menge verschiedener alltäglicher wissenschaftlicher und religiöser Kenntnisse, denen eine *relative* Zuverlässigkeit eigen ist, die für praktische Ziele völlig ausreicht. Aber die Grundfrage der theoretischen Philosophie hat die Gewißheit des Wissens selbst, seinem Wesen nach, im Auge. Wissen überhaupt wird die Übereinstimmung eines gegebenen Gedankens über einen Gegenstand mit dessen wirklichem Sein und dessen wirklichen Eigenschaften genannt. *Auf welche Weise ist eine solche Übereinstimmung überhaupt möglich und wodurch wird ihre Tatsächlichkeit in einem jeden Falle beglaubigt?*

Zweifellos besitzen wir eine bestimmte Art von Wissen, deren Gewißheit unbedingt ist und gewissenhafterweise nicht bestritten werden kann. Ein solches Wissen müssen wir nun bei der Lösung der erkenntnistheoretischen Aufgabe zum Ausgangspunkt neh-

men. Jedoch muß man hierbei vorsichtig sein. Man kann nicht mit irgendeiner abstrakten Definition einer solchen Art von Wissen beginnen, denn in eine jede derartige Definition pflegen sich unvermeidlich vorgefaßte Begriffe und Ansichten hineinzumischen, die unsere Betrachtung im besten Falle unbefriedigend, im schlimmsten aber trügerisch machen. Beginnen wir mit einer allgemeinen Definition, so werden wir, ob wir es wollen oder nicht, die Grundforderung gewissenhaften Denkens verletzen, die Forderung nämlich, keine willkürlichen oder ungeprüften Voraussetzungen zuzulassen. Eine jede abstrakte Formel hat lange Grenzen, und es gibt keine Möglichkeit, sie für Gedanken zu schließen, die wie die Schmuggler stets bereit sind, zusammen mit zweifellos erlaubtem Gut auch solche »Wahrheiten« einzuführen, die das Zollamt der theoretischen Vernunft nicht passieren dürfen, ja sogar direkt falsches Geld – die Irrtümer. Somit muß man zuerst mit einem einfachen beschreibenden Aufzeigen des grundlegenden und unzweifelhaften Wissens beginnen, indem man es in concreto nimmt.

Heute lag ich nach einem frühen Mittagsmahl mit geschlossenen Augen auf einem Diwan und dachte darüber nach, ob man den Platonischen »Alkibiades den Zweiten« als echt anerkennen kann. Als ich die Augen öffnete, erblickte ich zuerst das an der Wand hängende Bildnis einer verstorbenen Schriftstellerin und nachher an der gegenüberliegenden Wand den eisernen Ofen, den Schreibtisch und die Bücher. Nachdem ich aufgestanden und ans Fenster getreten war, sah ich die unter ihm gepflanzten türkischen Bohnen mit roten Blüten, den Gartenweg, weiterhin den Fahrweg und hinter ihm die Ecke des Parkes; es taucht irgendeine anfangs unbestimmte, schmerzliche Empfindung auf, die sich jedoch sofort als Erinnerung an eine schöne junge Tanne im Park herausstellt, welche der benachbarte Bauer Firssan in diebischer Weise für seine persönlichen Zwecke gefällt hat; ich fühle ein starkes Mitleid mit dem armen Baum und den äußersten Unwillen gegen die Dummheit dieses Firssan, der leicht ohne jede Verletzung der göttlichen und menschlichen Gesetze das von ihm für die Nikolskische Schenke benötigte Geld hätte erhalten können, wenn er mich darum gebeten hätte. »Er ist mir doch begegnet, er kennt mich von An-

sehen, hat mich gegrüßt, der Halunke!« Ich entschließe mich, bei dem Besitzer des Parkes auf wirksame Maßnahmen zu dessen Schutz zu bestehen. Der Anblick des strahlenden Tages beruhigt ein wenig die seelische Erregung und weckt das Verlangen, in den Park zu gehen, um die Natur zu genießen; zugleich aber spüre ich die Neigung, über die erkenntnistheoretische Frage zu schreiben; nach einigem Schwanken siegt die zweite Absicht, ich gehe an den Tisch, nehme die Feder und – erwache auf dem Diwan. – Nachdem ich zu mir gekommen war und mich über die Klarheit und Realität des Traumgesichtes gewundert hatte, trat ich ans Fenster, erlebte erneut dieselben Empfindungen, blieb nach einigem Schwanken zwischen den zwei Wünschen – spazieren zu gehen oder mich mit Philosophie zu beschäftigen – bei dem letzteren stehen und fing an, das niederzuschreiben (beginnend mit den Worten »Indem sie einem rein intellektuellen Interesse entspricht, stellt die theoretische Philosophie«), was der Leser soeben vernommen hat, zu dessen Beruhigung ich mich jetzt zu bemerken beeile, daß der übrige Teil des Tages von mir in wachem Zustande verbracht wurde und daß ich aufs neue erst in der Nacht einschlief, nachdem ich zu Bett gegangen war.

Aus der hier mit aller möglichen Genauigkeit beschriebenen Tatsache ist bei aufmerksamer Betrachtung leicht ein zweifaches Zeugnis abzuleiten: für das Vorhandensein des Elementes einer unbedingten, unmittelbaren und unbestreitbaren Gewißheit in unserem Wissen und für die unverrückbaren *Grenzen einer solchen* Gewißheit.

VIII

Wenn man mich während des eben beschriebenen Traumes gefragt hätte, ob ich wisse, daß ich wirklich dieses sehe, an jenes denke, ein solches Gefühl oder Verlangen empfinde, einen solchen Entschluß fasse, eine solche Bewegung ausführe – mit einem Wort, alle beschriebenen Zustände erlebe, so hätte ich natürlich gesagt: Ja, ich weiß es, und das mit unbedingter Gewißheit, die keinen

Beweis verlangt und nicht bestritten werden kann. Und nachher, nachdem ich erwacht war, hätte ich nach bestem Gewissen diese meine Antwort hinsichtlich des vergangenen Traumes bestätigen müssen. Mag es auch nicht *im Wachzustande* gewesen sein, jedoch *es war*. Das, *was* (quid) ich sah, war im gegebenen Augenblick keine Wirklichkeit, aber *daß* (quod) ich es *sah*, ist eine wirkliche und unbedingt sichere Tatsache. Zugegeben, diese Gewißheit gehört nur dem Traumgesicht im Prozeß seiner Erscheinung an – die spätere Erinnerung kann dem Wesen nach völlig trügerisch sein; aber in einem solchen Fall bleibt die Tatsache der Erinnerung selbst, auch wenn sie objektiv falsch ist, dennoch unbedingt sicher im genannten Sinn, das heißt als vorhandener subjektiver Zustand. Überhaupt, wenn wir gewisse innere Zustände und Handlungen, sei es im Traum, sei es im Wachen, erleben: Empfindungen, Vorstellungen, seelische Erregungen, Wünsche, Entschlüsse und so weiter – so *wissen* wir zugleich, daß wir sie erleben, und dieses Wissen um die Tatsache, welches unmittelbar und untrennbar mit der Tatsache selbst verbunden ist, sich stets mit ihr und bei ihr befindet und daher folgerichtig *con*-scientia, Bewußtsein (das heißt *Bei*-wußtsein[3]) genannt wird, muß als unbedingt gewiß anerkannt werden, denn hier fällt das Wissen unmittelbar mit seinem Gegenstand zusammen, der Gedanke ist eine einfache Wiedergabe der Tatsache, das Urteil ist der Ausdruck der reinen Identität: A = A.

Solange diese unmittelbare Identität von Bewußtsein und Gegenstand nicht gestört ist, befinden wir uns auf dem Boden unbedingter Gewißheit und können nicht irren. Solange das Wissen sich mit der vorhandenen Tatsache deckt, ist es ihrer ganzen Unzweifelhaftigkeit teilhaftig; zwischen einem solchen Wissen, das heißt zwischen dem *reinen Bewußtsein* und seinem Gegenstand kann man auch die dünnste Nadel des Skeptizismus nicht hindurchführen.

Die unbedingte Selbstgewißheit des vorhandenen Bewußtseins ist die Grundwahrheit der Philosophie, und mit ihrer Behauptung beginnt jeder der umfassenden Kreise der philosophischen Entwicklung. Im Vorhof der antiken Philosophie, in einigen der

3. Im Original deutsch. *Der Übersetzer.*

Upanishaden wird mit kindlichem Entzücken diese Wahrheit verkündet; ihre klarste Darlegung finden wir beim Stammvater der mittelalterlichen Philosophie, dem seligen Augustinus[4], und wiederum mit ihr beginnt zwölf Jahrhunderte später Descartes die neuere Philosophie.

Seine unbedingte Gewißheit erkauft das reine Bewußtsein oder *das Wissen vom psychischen Vorhandensein* durch die äußerste Enge seiner Grenzen. Dieses Wissen ist bei all seiner Unbestreitbarkeit an und für sich sehr dürftig und kann keineswegs dem Streben des Verstandes nach der Wahrheit genügen. Was habe ich davon, mit absoluter Sicherheit die Tatsache zu wissen, daß ich mir diese oder jene Gegenstände vorstelle, wenn solches unzweifelhafte Wissen mir nicht nur die eigentliche Natur des Erlebten und Vorgestellten nicht enthüllt, sondern nicht einmal auf die Frage antworten kann, ob ich das alles im Traum oder im Wachen erlebe und mir vorstelle? Denn jene subjektive Wirklichkeit, für die allein das Bewußtsein bürgt, ist in beiden Fällen *gleich sicher*. Sobald wir aber dieses Zeugnis des Bewußtseins über die Grenzen des inneren Vorhandenseins hinaus ausdehnen wollen, geht seine unbedingte Gewißheit sofort verloren, und es eröffnet sich mit der Möglichkeit von Fehlern eine rechtmäßige Grundlage für allerlei Zweifel.

Sie sehen einen brennenden Kamin vor sich und behaupten mit unbestreitbarem Recht die unbedingte Gewißheit dieser Tatsache, das heißt das Vorhandensein einer bestimmten optischen Vorstellung mit bestimmten Merkmalen von Farbe, Umrissen, Lage und so weiter; – dieses, aber nur dieses bezeugt Ihr Bewußtsein, das unmittelbar die Tatsache wiederholt. Wenn Sie aber weitergehen und behaupten, daß alle jetzt von Ihnen empfundenen Eigenschaften des Kamins, desgleichen auch die übrigen Eigenschaften und Verhältnisse, die im gegebenen Augenblick nicht erfahren werden, deren Sie aber dennoch sicher sind, wie etwa die Härte und das Gewicht des Marmors, aus dem dieser Kamin gemacht ist, seine chemische Zusammensetzung und so weiter – daß alle diese

4. Die russische Kirche verehrt den heiligen Augustinus nur als einen Seligen. *Der Übersetzer.*

Eigenschaften einem gewissen realen Körper gehören, der unabhängig von Ihrer jetzigen Vorstellung existiert, jener Vorstellung, die vom unmittelbaren Bewußtsein bezeugt ist, so gehen Sie offenkundig aus dem Gebiet einer restlos sicheren Tatsache in das Gebiet strittiger Voraussetzungen über, von denen das reine Bewußtsein als solches, das heißt die Tatsache des Bewußtseins selbst, keinerlei direkte Aussage macht, und deren Fehlerhaftigkeit bald zu Tage treten kann. Sie sehen unzweifelhaft diesen Kamin, jedoch vielleicht nur in einem Traumgesicht, wie ich mich im beschriebenen Traum unzweifelhaft als jemand empfand, der verschiedene Gegenstände sah, ans Fenster trat und dann an den Tisch, während ich doch unbeweglich mit geschlossenen Augen auf dem Diwan lag. Mithin würde sich in diesem Fall Ihre Behauptung bezüglich der materiellen Härte und selbständigen Realität des von Ihnen gesehenen Kamins als offenkundig irrtümlich erweisen, denn alle sind darin einig, daß Traumphantasien keinen festen und undurchdringlichen Körper schaffen, und noch niemand hat diesen oder jenen Teilen eines Traumgesichts außerhalb der Erscheinung selbst ein unabhängiges Sein zugeschrieben.

Aber auch wenn wir von der Möglichkeit eines Traumes absehen und voraussetzen, daß Sie sich im Wachzustand befinden, so enthält das reine Bewußtsein der Tatsache, daß Sie diesen Kamin sehen, an und für sich noch keinerlei Zeugnis und keinerlei Bürgschaft hinsichtlich der selbständigen Existenz dieses Gegenstandes: er kann sich als optisches Taschenspieler-Kunststück oder als Halluzination erweisen.

Die unzweifelhafte Tatsache, daß ein Mensch, der das gegebene Vorhandensein eines bestimmten Gegenstandes behauptet, sich dennoch in einigen Fällen gänzlich getäuscht sehen kann, indem er das Phantom eines Gegenstandes, zum Beispiel des Kamins, für dessen Realität hielt – diese Tatsache untergräbt nicht im geringsten die unbedingte Gewißheit des reinen Bewußtseins in seinen eigenen Grenzen: denn *in jedem Fall* verbleibt hier als im gegebenen Augenblick für das gegebene Bewußtsein unbestreitbare Tatsache die Existenz jener Vorstellung, die durch das Wort Kamin bezeichnet wird und die gewisse bestimmte Merkmale des optischen

Umrisses, der Lage und so weiter besitzt, die bei einem Traumgesicht, einer Halluzination, einem optischen Taschenspieler-Kunststück und bei normaler Wahrnehmung *gleich* sind; denn der Kamin ist immer Kamin und kein Schachbrett und kein Samowar, ob ich ihn nun im Traum sehe oder in Wahrheit, im Spiegel oder direkt vor mir. In allen diesen Fällen liegt eine gleichermaßen gewisse Tatsache vor: das gegebene Bewußtsein ist unmittelbar mit einer gewissen bestimmten Vorstellung beschäftigt. Das Zeugnis des reinen Bewußtseins beschränkt sich auch auf diese Tatsache und kann sich folglich nicht irren. Auf die Frage nach der echten Wirklichkeit, oder, umgekehrt, nach der bloßen Scheinbarkeit des gegebenen Gegenstandes *kann* das unmittelbare Bewußtsein *keine falsche* Antwort geben, erstens, weil es auf diese Frage *keinerlei* Antwort gibt, und zweitens, weil es die Frage gar nicht stellt. Solange ich mir unmittelbar bewußt bin, einen Kamin vor mir zu haben, frage ich nicht: Was ist das?

Die Möglichkeit irgendeiner »Sinnestäuschung« ist ja gerade dadurch bedingt, daß das Bewußtsein sich von vornherein *direkt* auf seinen Gegenstand bezieht, das heißt dadurch, daß es Schein und Wirklichkeit gar nicht von vornherein unterscheidet, weil es sich nur mit der Vorstellung selbst in ihrer tatsächlichen Gegebenheit beschäftigt, welche die gleiche ist, ob es sich nun um Wirklichkeit oder Schein handelt. Wenn das nicht der Fall wäre, wenn schon im vorhandenen Bewußtsein der tatsächlich erlebten Zustände selbst irgendeine Unterscheidung des Scheinbaren vom Tatsächlichen enthalten wäre, so würde hierdurch offenbar der Möglichkeit von verschiedenen Irrtümern in dieser Hinsicht vorgebeugt: Hätte ich einen Traum, so würde ich stets sofort bemerken, daß es ein Traum ist; unterläge ich einer Halluzination oder Illusion, so würde ich sofort sehen, daß es eine Halluzination oder Illusion ist – folglich käme ich garnicht dazu, ihnen im psychologischen Sinn zu verfallen, sondern würde nur eine physiologische Anomalie empfinden.

In Wirklichkeit aber gibt es im reinen Bewußtsein keinerlei Unterscheidung zwischen dem Scheinbaren und dem Realen – für das Bewußtsein ist alles gleich wirklich –, und wenn die hinzu-

kommende Reflexion diese unbedingte Selbstgewißheit des subjektiven Vorhandenseins für einen Hinweis auf die äußere Realität hält, so entstehen jene Irrtümer des Urteils, die von alters her Anlaß zum Skeptizismus gaben, jenem Skeptizismus, der zwar nicht die Gegebenheiten des Bewußtseins zum Gegenstand hat, die keinem Zweifel unterliegen, wohl aber diese oder jene Schlußfolgerungen aus ihnen.

Wir haben kein Recht, im voraus zu behaupten, daß es überhaupt keinerlei Grundlagen und Kriterien für eine Unterscheidung des Scheinbaren vom wahrhaft Existierenden gibt, des Traumgesichts von der Realität, der Halluzination vom wirklichen Ereignis – wir sind im Gegenteil überzeugt, daß es solche Grundlagen und Kriterien geben muß; unzweifelhaft ist nur, daß sie *nicht in der Tatsache gegeben sind, deren man sich bewußt wird,* und daß die diesem Bewußtsein eigene unmittelbare Selbstgewißheit sich auf sie nicht erstrecken kann. Wir wissen, daß die zum faktischen Bewußtsein hinzukommende Tätigkeit des Verstandes Fehlern unterworfen ist, und wenn es gelingen wird, uns von ihnen zu befreien und eine volle Gewißheit zu erreichen, so wird das schon eine *andere* Gewißheit sein, die über die Grenzen der elementaren Selbstgewißheit der subjektiven Tatsache hinausgeht. Zum Glück ist das einfache Bewußtsein (im erläuterten Sinn) zwar die grundlegende und ursprüngliche, jedoch nicht die einzige Art des Wissens.

IX

Wenn das wirkliche und absolut selbstgewisse Bewußtsein, wie wir sahen, keineswegs in jedem einzelnen Fall für die von ihm getrennte und unabhängige Wirklichkeit der in ihm gegebenen Tatsachen bürgt, nämlich jener Vorstellungen, die mit einer Empfindung von ausgedehnten Körpern, von räumlichen Bewegungen und ähnlichem verbunden sind, so haben wir natürlich kein Recht, zu behaupten, daß die Wirklichkeit der äußeren Welt an und für sich im vorhandenen Bewußtsein gegeben sei. In Wirklichkeit ist

eine gewisse Gesamtheit von empfundenen, vorgestellten, gedachten Tatsachen gegeben, die »Welt« genannt wird, aber man kann im ursprünglichen Bewußtsein seinem eigentlichen Wesen nach keinerlei erkenntnistheoretische Bewertung dieser Tatsachen oder dieser Tatsache finden. Schon die Forderung einer solchen Bewertung oder die Frage nach der eigenen Realität der äußeren Welt kann im unmittelbaren Bewußtsein nicht erscheinen, – kann nicht *gegeben,* sondern nur *aufgegeben* sein. Sobald sie im reflektierenden Denken gestellt wird, erscheint sofort in ihm auch die erste vorläufige Antwort: Wir *glauben* an die Realität der äußeren Welt, und es wird zur Aufgabe der Philosophie, diesem Glauben eine vernünftige Rechtfertigung und Erklärung zu geben oder ihn durch Beweis zu stützen[5]. Sich dieser Aufgabe unter dem Vorwand zu entziehen, daß die Realität der äußeren Welt *im unmittelbaren Bewußtsein gegeben* sei, bedeutet, an die Stelle von Philosophie eine willkürliche und falsche *Meinung* setzen. Bei aller Verbreitung dieser Meinung sind ihre Unklarheit und Grundlosigkeit schon daraus ersichtlich, daß sie sich ruhig mit der ursprünglichen Behauptung verträgt, wonach wir an die reale Existenz der Außenwelt *glauben.* Diese Behauptung wird ohne Widerrede angenommen, und wirklich kann man gegen sie nichts Gescheites sagen; indessen wäre sie völlig widersinnig, wenn die Realität der Außenwelt in dem unmittelbaren Bewußtsein gegeben wäre, denn man kann nicht an etwas glauben, das gegenwärtig oder vorhanden ist. Ich würde etwas Absurdes sagen, wenn ich behaupten würde, ich glaubte daran, daß ich jetzt am Tisch sitze und diese Abhandlung schreibe: Ich glaube nicht daran, sondern ich bin mir dessen als einer vorhandenen Wirklichkeit bewußt, die erlebt und nicht

5. Zuweilen wird der Glaube *unmittelbares* Wissen genannt, und das ist in *gewissem* Sinne richtig, da die Tatsache des Glaubens ursprünglicher und weniger vermittelt ist als das wissenschaftliche Wissen oder das philosophische Denken. Ebenso spricht man vom unmittelbaren Gefühl oder Empfinden (zum Beispiel des Unendlichen, der Gottheit) gleichfalls nicht im unbedingten Sinn, sondern lediglich im Gegensatz zur Reflexion (siehe oben). In der theoretischen Philosophie und besonders in der Erkenntnistheorie sind diese Ausdrücke zu vermeiden, indem man das Wort »unmittelbar« dem reinen Bewußtsein der als Tatsache gegebenen inneren Zustände vorbehält.

behauptet wird. Ich vermag zu glauben und bin in der Tat vollständig davon überzeugt, daß diese Tatsache nicht im Traum, sondern im Wachen statthat: dieses ist ein Gegenstand des Glaubens (der nachher einer vernünftigen Rechtfertigung unterliegt) – gerade deshalb, weil er nicht im unmittelbaren Bewußtsein gegeben ist, das selbst nichts über den Unterschied zwischen Realität und Scheinbarkeit aussagt. Die Ausdehnung aber der inneren Selbstgewißheit des unmittelbaren Bewußtseins auf die ihr nicht zustehende Frage nach der äußeren Realität führt, wie bekannt, zu Irrtümern. Auch jetzt könnte meine Überzeugung, daß ich wache, sich, allgemein gesprochen, als irrtümlich erweisen, und wenn diese abstrakte Möglichkeit eines Irrtums im gegebenen Fall keine ernste Bedeutung hat, so nur deshalb, weil ich meine Überzeugung durch verschiedene vernünftige Erwägungen rechtfertigen kann; wobei es mir garnicht in den Sinn kommt, mich auf das unmittelbare Bewußtsein zu berufen, das in dieser Sache nicht nur keine entscheidende, sondern auch keine beratende Stimme hat, da es in seiner selbstgenügsamen Einfachheit den Unterschied selbst zwischen der Scheinbarkeit und der Realität, zwischen Traum und Wachen garnicht kennt.

Unser unmittelbares Bewußtsein von der äußeren Welt bürgt so wenig für deren eigentliche Realität, daß ein so nüchterner Denker wie Descartes den Zweifel an dieser Realität für die notwendige Voraussetzung einer philosophischen Erforschung der Wahrheit hält. Ein solcher Zweifel wäre geradezu unmöglich, wenn im unmittelbaren Bewußtsein über die subjektive Wirklichkeit oder Gegenwärtigkeit der Tatsachen hinaus, welche die Welt bilden, auch deren eigentliche Realität gegeben wäre. Aber Descartes begriff, daß das erstere nicht für das zweite bürgt, und die Triftigkeit seiner vorhergehenden Zweifel wird von der Erfolglosigkeit seiner ferneren Versuche, ohne solide Brücke auf einen positiven Boden zu gelangen, nur unterstrichen.

X

Die Selbstgewißheit des vorhandenen Bewußtseins als einer inneren Tatsache bürgt nicht für die Gewißheit der Gegenstände, die bewußt werden, als äußerer Realitäten; kann man aber aus diesem Bewußtsein nicht direkt auf die echte Realität des *Subjektes*, dem dieses Bewußtsein gehört, schließen, als auf ein besonderes, selbständiges Wesen oder eine denkende Substanz? DESCARTES hielt eine solche Schlußfolgerung für möglich und notwendig, und hierin folgen ihm bis heute viele[6]. Auch ich habe eine Zeitlang geglaubt, diese Ansicht vertreten zu müssen, in der ich jetzt ein sehr wesentliches Mißverständnis erblicke. Um es nicht noch durch ein weiteres zu vermehren, muß ich vor allem erklären, daß ich auch jetzt, wie früher, die feste Gewißheit von meiner eigenen Existenz habe und gleichermaßen von der Existenz aller Personen beiderlei Geschlechtes, die bei den Volkszählungen in den verschiedenen Ländern erfaßt oder auch nicht erfaßt werden. Aber ich bin mehr als früher an den vernünftigen Grundlagen einer solchen Gewißheit interessiert, und dies nicht nur um ihrer Beweiskraft willen, sondern auch noch wegen der Genauigkeit und Deutlichkeit, die den Begriffen selbst durch die rationale Untersuchung der Gegenstände unseres Bewußtseins gegeben werden; denn ohne eine solche Untersuchung kann ein Mensch, mag er noch so sehr von der Wahrheit seiner Meinung überzeugt sein, nicht in gebührender Weise wissen, *wovon* er eigentlich überzeugt ist.

Somit fragt es sich: Haben wir im einfachen oder direkten Bewußtsein ein selbstgewisses Zeugnis von der Existenz eines Bewußtseinsträgers, als eines real seienden Subjektes? Ist eine solche Existenz unseres *Ichs* eine selbstgewisse Tatsache des Bewußtseins, die in einer logisch zwingenden Form ausgedrückt werden kann?

6. In der russischen philosophischen Literatur finden wir eine talentvolle und ausführliche Verteidigung dieser spiritualistischen Ansicht bei dem Moskauer Professor L. M. Lopatin, wie in seiner Dissertation »Die positiven Aufgaben der Philosophie« *[Poloshitelnyja zadatschi filosofii]*, so auch in einer Reihe weiterer Artikel in den »Fragen der Philosophie und Psychologie« *[Woprosy filosofii i psichologii]*.

XI

Um die Gewißheit der Existenz des Subjektes mit jener einfachen Selbstgewißheit des Bewußtseins, die einem jeden seiner Zustände eignet, zu verbinden, nimmt DESCARTES scharfsinnig gerade den Zustand des *zweifelnden* Bewußtseins. Er sagt: Mag ich auch an der Existenz von allem zweifeln, ich kann dabei nicht an der Existenz des Zweifelnden selbst zweifeln, denn sie ist in der Tatsache des Zweifels selbst mitgegeben. *Dubito ergo sum*, oder allgemeiner: *Cogito ergo sum*[7]. Ist dem so?

Der Stammvater der neueren Philosophie, der seine Sache gründlich von der unmittelbaren Gewißheit des direkten und reinen Bewußtseins aus begann, das heißt des Wissens von den gegebenen psychischen Zuständen als solchen – war er im Recht, als er diese Selbstgewißheit oder Selbstevidenz auf die Überzeugung von der eigenen Existenz des Subjektes ausdehnte? Man kann Descartes natürlich nicht daraus einen Vorwurf machen, daß er den vorläufigen Skeptizismus seiner Methode hinter sich ließ, sondern nur daraus, daß er dieses zu eilig tat.

Die von Descartes behauptete *Unmöglichkeit*, die Existenz des Subjektes *zu bezweifeln*, macht diesen Gesichtspunkt sogleich *zweifelhaft*. In der Tat, er muß darauf bestehen, daß es *unmöglich* sei, an der eigenen Existenz des Subjektes zu zweifeln. Indessen gibt es in der Wirklichkeit einen solchen Zweifel. Bei einer Begegnung mit ihm als einer Tatsache müßte ein Cartesianer diese verneinen, das heißt eine tatsächliche Erscheinung auf Grund ihrer Unmöglichkeit verneinen, wogegen der Skeptiker mit größerem Recht das gegenteilige Argument anführen kann: Ich zweifle wirklich, folglich ist ein solcher Zweifel möglich – ab esse ad posse valet consequentia. In jedem Fall muß der Cartesianismus dem Skeptizismus seine erste Position überlassen – schon die Tatsache des Streites beweist, daß es sich nicht um *eine selbstevidente* Wahrheit

7. Obgleich die Partikel ergo dieser Behauptung das Aussehen eines formalen Schlusses verleiht, so ist sie, wie dies längst bemerkt wurde, eigentlich nur ein Hinweis auf die vorausgesetzte Selbstevidenz der Tatsache. Descartes selbst nennt in einem Brief sein Prinzip *»une connaissance intuitive«*. –

handelt–, denn über eine solche streitet man nicht. Man muß schon zur Verteidigung der cartesianischen These beweisen, daß der Skeptiker, der an seiner eigenen Existenz zweifelt, falsch denkt; daß er keine klaren und auch deutlichen Begriffe über die Termini der Frage hat und so weiter. So haben wir nun statt eines Ausgangspunktes für das Denken einen Gegenstand für eine Untersuchung.

Finden sich genügend klare und deutliche Begriffe von den Termini der Frage bei Descartes selbst? »Ich sehe sehr klar«, sagt er, »daß man, um zu denken, sein muß« *(Je vois très clairement que, pour penser, il faut être. Discours de la méthode, Quatrième partie).* Jedoch müßte man für die objektive Klarheit und Deutlichkeit dieser These in genauester Weise die Bedeutung des Wortes *Sein (être)* erläutern, das zweifellos in verschiedenem Sinn gebraucht werden kann. Auf sein »sehr klares« Dafürhalten, daß das Denken das Sein voraussetzt, beruft sich Descartes zur Erläuterung seines Grundprinzips: »Ich denke, folglich bin ich«, dessen intuitiver Charakter (siehe oben) ihn, wie man sieht, nicht vor Unklarheit bewahrt. Also muß man es einer sorgfältigen Untersuchung unterziehen.

XII

Wir haben drei Termini vor uns: *das Denken (Cogito, je pense),* das Sein (ergo *sum,* donc je *suis*) und das Subjekt, dem gleichermaßen das eine wie das andere zugehört, das denkt und eben darum existiert. Von diesen drei Termini hat DESCARTES nur den ersten, das Denken, wirklich klar herausgearbeitet. An verschiedenen Stellen seiner philosophischen Werke ist mit voller Klarheit und Zweifellosigkeit gezeigt, daß er unter Denken einen jeden inneren psychischen Zustand versteht, der *als solcher bewußt wird,* das heißt ohne Beziehung auf seine tatsächlichen oder vorausgesetzten Gegenstände und ebenso unabhängig von jedweder Bewertung dieses Zustandes vom Standpunkt dieser oder jener theoretischen oder praktischen Normen aus. Das Denken, von dem Descartes

ausgeht, ist nur *die Tatsache eines psychischen Vorganges, der bemerkt wird* – und nichts mehr: dasselbe, was oben von uns als *Bewußtsein* im engeren Sinn betrachtet wurde, als die mit ihrem Inhalt identische direkte, einfache und unmittelbare *Form* des Bewußtseins. Das Denken in diesem Sinn ist etwas Selbstgewisses und kann keinerlei Zweifel, Streit oder Frage hervorrufen. Das Gleiche kann man aber nicht vom Denkenden oder vom Subjekt sagen.

Gewiß, unser Bewußtsein von uns selbst ist eine unzweifelhafte Tatsache; aber *was* eigentlich wird uns bewußt, wenn wir uns unser selbst bewußt werden? Bei Descartes finden wir keine klare und bestimmte Antwort. Er *setzt* überall *voraus*, daß das Denken irgendeiner besonderen, vom Körper unterschiedenen Realität zugehört, welche er bald Seele *(âme)*, bald Geist *(esprit)*, bald denkendes Ding *(res cogitans, chose qui pense)*, schließlich denkende Substanz *(substance intelligente)* nennt. Als man ihm erwiderte, daß ein wirkliches Substrat des Denkens sich im Körper befinden kann und daß man daher die Körperlosigkeit der Seele aus der Tatsache des Denkens nur dann ableiten kann, wenn man gerade dasjenige voraussetzt, was bewiesen werden muß – da antwortete er: »Ich habe in mir *ein Denkendes* festgestellt, *dem ich die Benennung »Geist« gab, und mit dieser Benennung wollte ich nichts anderes bezeichnen als nur das, was denkt (rien de plus qu'une chose qui pense);* folglich habe ich nicht vorausgesetzt, daß der Geist körperlos sei, sondern habe dies in meiner sechsten Betrachtung bewiesen, und folglich bin ich nicht der petitio principii verfallen.« In der Tat wird in der sechsten metaphysischen Betrachtung die Körperlosigkeit *des Denkens* bewiesen, woraus man jedoch nichts hinsichtlich des Denkenden als eines vom Denken *Unterschiedenen* folgern kann. Wenn es aber einen solchen Unterschied gar nicht gibt (und der Sinn der angeführten Worte ist dem sehr nahe), weshalb soll man dann *einer* Tatsache zwei Benennungen mit so verschiedener Bedeutung geben?

Zweifellos gibt es ein Denken (im Descartesschen Sinn) als Tatsache von Empfindungen, Vorstellungen, Gemütsbewegungen, die bemerkt, und von Begriffen, Urteilen, Schlüssen, Entscheidungen,

die gebildet werden. Einer der im Denken auftauchenden Begriffe ist der Begriff des Ichs oder des Subjekts, welcher die Eigenschaft hat, mit allen übrigen gedanklichen Tatsachen (oder gegebenen Zuständen) als ein hinzukommender sekundärer Akt verbunden zu sein. Angenommen, ein roter Kreis in einem viereckigen grünen Feld erscheint oder ist zu sehen; die ursprüngliche Tatsache des Bewußtseins besteht im gegebenen Fall nur darin, daß ein solcher Kreis in einem solchen Feld bemerkt wird: da ist er! – Aber sogleich tritt der Akt der Zuzählung dieser einzelnen Tatsache zu einer ganzen Reihe oder Gruppe solcher Tatsachen hinzu, die durch ein denkendes Subjekt verbunden sind, und auf diese Weise ergibt sich: *Ich sehe* einen roten Kreis in einem grünen Viereck. Als die Funktion einer unbestimmten Reihe von psychischen Tatsachen tritt dieses *Ich* natürlich aus ihrer Gesamtheit heraus, wird sozusagen ausgeklammert und nimmt das Aussehen von etwas Selbständigem an, das heißt es erscheint der Gedanke, daß das logische Subjekt der bewußt werdenden Reihe von Erscheinungen der Ausdruck von etwas Realerem ist, als diese Erscheinungen es sind. Jedoch wovon? Vergessen wir für einen Augenblick alle Metaphysik und wenden wir uns der allgemein menschlichen Meinung zu, die in jedem Fall, soweit sie bekannt ist, eine von den Gegebenheiten bei der Lösung einer philosophischen Aufgabe ist und in dieser Eigenschaft Stimmrecht bei unserer vorläufigen Beratung hat (sine praejudicio gegen eine fernere Prüfung).

Um eine menschliche Meinung zu haben, die nicht durch Vorurteile verdorben ist, wollen wir Kinder in jenem Alter befragen, in dem das Bewußtsein in ihnen erwacht. Es ist zweifellos, daß sie für den wirklichen Träger ihres *Ichs* ihren Körper halten; wenn sie ihren Namen aussprechen, so zeigen sie zur Erklärung dessen, *zu wem,* zu welchem realen Subjekt er gehört, in voller Gewißheit sich mit dem Finger auf die Brust, auf den Leib oder auf den Kopf. Wenn wir das Denkmal der geschichtlichen Kindheitsjahre des kollektiven Menschen nehmen – die Ilias –, so finden wir gleich auf der ersten Seite ganz die gleiche Anschauung. Der den Krieg in die Länge ziehende Zorn des Achilleus schickte eine Menge von Seelen oder Schatten tapferer Helden in den Hades, *sie selbst*

aber streckte er auf dem Felde zur Beute der Raubvögel und wilden Tiere hin. Der Mensch *selbst*, das reale Subjekt, ist der Körper, sogar der tote, und die *chose qui pense* des Descartes ist nur ein *Schatten.* – Auch jetzt noch nennt das konservative englische Volk, wenn es vom menschlichen Subjekt spricht, dieses Subjekt Körper: jemand oder irgendeiner ist auf englisch *some body* oder any body, das heißt ein gewisser *Körper;* niemand = *no body*, das heißt kein Körper; jemand anderer = *some body else*, das heißt irgendein anderer Körper.

Somit ist nach der ursprünglichen Anschauung des Menschen das reale Subjekt des psychischen Lebens – unser wahres *Ich* oder wir selbst – der körperliche Organismus. Diese natürliche Meinung ist, wie wir in der Folge sehen werden, ohne selbst eine Wahrheit zu sein, mit vielen wichtigen Wahrheiten verbunden; für sich allein genommen, ohne diese Verbindung, hält sie natürlich auch der elementarsten philosophischen Kritik nicht stand. Es muß bemerkt werden, daß der »methodische Zweifel« des Descartes diesen Denker selbst nicht gehindert hat, dieser naiv-realistischen Anschauung einen unfreiwilligen und ziemlich hohen Tribut zu zahlen. Es genügt, sich an seine Psychologie mit dem materiellen Sitz der Seele in einem Punkt des Gehirns *(glandula pinealis)* und mit dem sorglosen Gebrauch des Terminus »Geist« zu erinnern, der in den »Metaphysischen Betrachtungen« das körperlose Subjekt des Denkens oder sogar das Denken selbst (siehe oben) bedeutet, in anderen Werken aber, zum Beispiel im »*Traité des passions de l'âme*« zur Bezeichnung von besonderen Lebensgeistern dient, von denen man nicht weiß, ob es Ströme oder aber Gase *(esprits animaux)* sind, die grob mechanisch im animalischen Körper wirken.

XIII

Den Körper als wirkliches Substrat des Denkens, als das, was denkt, vorauszusetzen, dazu haben wir schon deshalb kein philosophisches Recht, weil die eigentliche Existenz des Körpers wie auch der übrigen sinnlichen Gegenstände noch nicht bewiesen ist.

Bis jetzt haben wir nur ein Recht, das Selbstgewisse oder das Selbstevidente zu behaupten, das heißt dasjenige, was im reinen Bewußtsein gegeben ist, welches, wie wir sehen, nur Empfindungen, Vorstellungen und andere psychische Zustände bezeugt, ohne jede Beziehung zur Realität der entsprechenden Gegenstände; denn das reine Bewußtsein (oder nach Descartes das Denken) bezeugt mit gleicher Kraft die erwähnten psychischen Zustände auch dann, wenn sogar der naive Realismus gestehen muß, daß keinerlei reale Gegenstände gegeben sind (im Traum, bei Halluzinationen und so weiter).

Also wollen wir, indem wir mit Descartes zum Standpunkt des methodischen Zweifels zurückkehren, fest im Gedächtnis behalten, daß uns keine äußere Welt, keine sinnlichen Gegenstände und realen Vorfälle gegeben sind, sondern daß nur eine Reihe innerer Erscheinungen bekannt ist, die den Inhalt des reinen Bewußtseins oder Denkens bilden. Aber *pour penser il faut être*, das Denken setzt das Sein des Denkenden voraus. Wir wissen indessen noch nicht, was Sein oder Existieren ist (außer demjenigen, was im reinen Bewußtsein gegeben ist und worüber es keine Frage gibt), und, was die Hauptsache ist – wir haben immer noch nicht erfahren, was dieser Denkende selbst ist (außer dem im reinen Bewußtsein erscheinenden Gedanken und dem Begriff vom Denkenden). Es ist jedoch klar, daß es keinen Sinn hat, die Frage nach dem Dasein von etwas zu stellen und zu beantworten, solange es unbekannt ist, was es ist. Wenn Descartes, um das Wesen des Subjektes auszudrücken, dieses *res cogitans, substantia intellectualis seu spiritualis* nennt, so ist uns (aus der inneren Erfahrung, aus dem reinen Bewußtsein) nur der Inhalt der Partizipien und Adjektiva bekannt, die Substantiva aber bleiben im Dunkeln. Die Termini res, substantia, die gerade das Subjekt selbst bezeichnen müssen, sofern es etwas Größeres als ein Attribut des Denkens ist – diese Haupttermini sind von Descartes ohne jede kritische Prüfung aus derselben Scholastik entnommen, die der methodische Zweifel vor allem anderen hätte über Bord werfen müssen und die unser Philosoph sonst so sehr verachtete. In seinen *Metaphysischen Betrachtungen* und in deren Anhang gibt er keinerlei Erklärung oder Ableitung dieser Termini. In den *Principia* finden wir nur eine schola-

stische Definition der Substanz, jedoch ohne Hinweis auf die Möglichkeit irgendeines realen Inhaltes für diesen Begriff.

Das Descartessche Subjekt des Denkens ist ein Usurpator ohne philosophischen Paß. Es saß einst demütig in der Zelle eines scholastischen Klosters, als eine gewisse *entitas*, *quidditas*, oder sogar *haecceitas*. Nachdem es sich flüchtig umgekleidet hatte, entschlüpfte es von dort, proklamierte *cogito ergo sum* und setzte sich für einige Zeit auf den Thron der neueren Philosophie. Jedoch konnte keiner von seinen Anhängern einleuchtend erklären, woher dieser Gebieter über die Gedanken gekommen und wer er sei.

Am kuriosesten wird die Frage von einem späteren Herausgeber und ehrfürchtigen Kommentator des Descartes gelöst, dem bekannten Victor Cousin. Das berühmte Prinzip *cogito ergo sum* ist [nach ihm] die Behauptung der persönlichen Existenz *(l'existence personnelle)*. Descartes »kennt jenes Verfahren des Verstandes *(le procédé intellectuel)*, das uns das persönliche Dasein enthüllt, und er beschreibt dieses Verfahren ebenso genau und noch genauer als irgendeiner seiner Gegner. Das ist nach Descartes keine Schlußfolgerung, sondern einer jener Grundbegriffe *(conceptions premières)*, denen hundert Jahre später Reid und Kant unter dem Namen der *konstitutiven Prinzipien der menschlichen Vernunft* und *der Kategorien des Verstandes* eine solche Berühmtheit verschafften[8].«

Selbstverständlich ist es ebenso vergeblich, solche Dinge wie *l'existence personnelle* in der Tafel der Kantischen Kategorien zu suchen wie in einer Multiplikationstabelle. Es handelt sich hier offenbar um einen anderen Kant, wie in ähnlicher Weise der Jurij Miloslawskij, der von Chlestakow verfaßt war, ein anderer und nicht »der« [des Zagoskin] war[9]. Auf der nächsten Seite lesen

8. Victor Cousin, Vrai sens de l'enthymème cartésien: *je pense, donc je suis*, in der Beilage zu den Oeuvres choisies de Descartes, 433–434.

9. In Gogols Komödie »Der Revisor« erzählt der Hochstapler Chlestakow, er habe den Roman »Jurij Miloslawskij« verfaßt. Es wird ihm entgegnet, daß ein Roman mit diesem Titel Zagoskin zum Verfasser habe. Da erklärt Chlestakow sofort, der Roman, den er geschrieben habe, sei ein anderer und nicht der von Zagoskin. *Der Übersetzer.*

wir: »Von der persönlichen Existenz oder von der Menschheit (dem Menschsein = *l'humanité*) steigt Descartes zu Gott hinauf und dann herab zum Weltall. Die persönliche Existenz ist der Eckstein des Gebäudes; alles beruht auf ihr, sie beruht nur auf sich. Die Seele beweist Gott und durch Ihn das Weltall; aber kein vorhergehendes Prinzip beweist die Seele; ihre Gewißheit ist ursprünglich; sie ist uns in der Beziehung *(dans le rapport)* des Gedankens zum denkenden Wesen enthüllt *(elle nous est révélée)*«[10]. Das sind Kategorien! Man kann solche Dinge, wie *existence personnelle, humanité, âme* für die allerschönste Ware halten, doch man kann die Augen nicht davor verschließen, daß dies durchweg Konterbande ist.

XIV

Von der unzweifelhaften und selbstgewissen Tatsache des Denkens ist der Autor der »Abhandlung über die Methode« direkt zum metaphysischen Subjekt übergesprungen, das von der Scholastik geerbt war, sich aber bei ihm als noch inhaltsloser erwies, denn in jener. Es wurde außer acht gelassen, daß zwei Begriffe des Subjekts zu unterscheiden sind, und das ist die erste Unterscheidung, die jeder machen muß, der *bene docere* will[11].

Wenn gesagt wird: *Ich denke,* so kann unter *Ich* entweder das reine Subjekt des Denkens verstanden werden oder das empirische Subjekt, das heißt die gegebene lebendige Individualität, mit anderen Worten, das Subjekt im *abstrakten* oder das Subjekt im *konkreten* Sinn. Da DESCARTES von Anfang an diese notwendige Unterscheidung nicht mit genügender Klarheit und Genauigkeit gemacht hatte, verfiel er in eine verhängnisvolle Verwirrung, vermischte die Merkmale beider Begriffe vom Subjekt und schuf so in illegaler Weise einen dritten – einen unzweifelhaften Mischling; denn einerseits ist die geistige Substanz des Descartes soweit ab-

10. Victor Cousin a. a. O. Seite 435.

11. Eine alte Regel: qui bene distinguit bene docet.

strakt, daß sie bis zur Nichtunterscheidbarkeit mit dem *Denken überhaupt* (siehe oben) zusammenfällt, andererseits aber ist sie ein individuelles Wesen oder eine Sache *(res, chose)*, die sich in der Mitte des Gehirns eines jeden Menschen festsetzt. Ich sage nicht, daß es statt des cartesianischen Mischlings nicht einen wahren dritten Begriff vom Subjekt geben kann. Aber vor allem muß man die beiden ersten klar unterscheiden. Das reine Subjekt des Denkens ist eine *phänomenologische* Tatsache, die nicht mehr und nicht weniger gewiß ist als alle anderen, das heißt sie ist unbedingt gewiß, aber *nur* als ein gegebener Bewußtseinsinhalt, oder als eine Erscheinung im eigentlichen, engsten Sinn dieses Wortes. Wenn im Bewußtsein der Gedanke des *Ichs* erscheint, so ist dieses *Ich* offenbar eine Tatsache des psychischen Gegebenseins oder des unmittelbaren Bewußtseins. Das *Ich* ist faktisch gegeben; es erscheint ebenso wie alles übrige. Wenn ich mir meiner bewußt werde als dessen, der dieses Bild, das da an der Wand hängt, sieht, so haben beide Termini dieser gegebenen Beziehung natürlich die gleiche Gewißheit. Das ist sowohl für die allgemeine Meinung oder den naiven Realismus als auch für die philosophische Reflexion klar. Vom Standpunkt des ersteren aus existieren sowohl das *Ich* als auch das, was in dieser meiner optischen Vorstellung gegeben ist, gleichermaßen real und unabhängig voneinander, und wenn ich ich selbst bleibe und meine Realität unwandelbar erhalte, ob ich nun auf diesen oder auf einen anderen Gegenstand blicke, und ebenso auch, wenn ich überhaupt auf nichts blicke, – so bleibt (für die naive Meinung) diese Wand mit dem Bilde ebenfalls derselbe reale Gegenstand, ob nun jemand auf sie hinblickt oder nicht. Eine so naive Meinung ist durch den methodischen Zweifel beseitigt worden, der darauf hinwies, daß diese Wand nur als Inhalt einer gegebenen Vorstellung eine nicht zu bezweifelnde Wirklichkeit besitzt, der vielleicht keine andere Wirklichkeit entspricht; aber genau ebenso existiert das diese Wand sehende *Ich* in selbstgewisser Weise nur als Subjekt einer Vorstellung oder eines anderen gegebenen psychischen Zustandes, und wir haben keinerlei philosophisches Recht, ihm eine unzweifelhafte oder offensichtliche Wirklichkeit *jenseits der Grenzen* von solchen gegebenen Zuständen zuzuschrei-

ben, um so weniger, als es uns sogar unmöglich ist zu sagen, was dieses Subjekt jenseits der Grenzen seines phänomenologischen Seins oder seiner immanenten Erscheinung eigentlich wäre. Es gibt freilich zwischen dem reinen *Ich* und denjenigen psychischen Zuständen, mit denen es in Wechselbeziehungen steht, den Unterschied, daß letztere vielgestaltig und veränderlich sind, während das sie alle begleitende gedankliche Subjekt eines und dasselbe bleibt. Dieser unzweifelhafte Unterschied zwischen der bewegten Sphäre des Bewußtseins und seinem beständigen Zentrum reicht jedoch nicht über die Grenzen des phänomenologischen oder immanenten Gebietes hinaus. Daraus, daß alle möglichen psychischen Zustände mit einem und demselben Gedanken des »Ich« in Wechselbeziehung stehen, folgt keineswegs, daß dieses »Ich« nicht ein Gedanke, sondern etwas anderes sei. Das ständige Mitglied eines Amtes ist in dieser Eigenschaft nicht der Vertreter einer höheren Instanz. Etwas anderes wäre es, wenn das Bewußtsein schöpferischer Tätigkeit unseres »Ichs« in der Entstehung seiner Vorstellungen, Gefühle, Wünsche und so weiter vorhanden wäre, das heißt, wenn zwischen ihnen ein solcher Unterschied bestünde, daß das »Ich« im Bewußtsein als schöpferische Energie oder als echter Akt hervorträte, alles übrige aber sich nur als ein passives Erzeugnis charakterisierte – wenn ich mir zum Beispiel jetzt, beim Hinblicken auf die Wand mit dem an ihr hängenden Bild, unmittelbar bewußt wäre, *daß sie von mir hervorgebracht sei,* von meinem eigenen inneren Tun, und ich mir auch dessen bewußt wäre, *wie* das geschehen sei. Aber nicht nur solchen Vorstellungen, die mit den sogenannten »äußeren Sinnen« verbunden sind und von der naiven Meinung für unabhängige Realitäten genommen werden, sondern auch einfacheren inneren Erscheinungen, wie Wünschen und seelischen Regungen gegenüber haben wir durchaus nicht das Bewußtsein, als seien sie Erzeugnisse des subjektiven Schaffens. Ein jeder ist sich seiner als eines Wünschenden und Fühlenden bewußt, aber, soweit bekannt, ist niemand jemals, weder im Wachen, noch gar im Traum, sich seiner als des Schöpfers seiner Wünsche und Gefühle bewußt geworden, das heißt als ihrer wirklichen Ursache oder ihres zureichenden Grundes. Drückt man diese Tat-

sache in scholastischen Termini aus, so müßte man sagen, daß *ich mir meiner immer bloß als des Subjekts meiner psychischen Zustände oder Affekte bewußt bin, und niemals als ihrer Substanz*[12]. Somit besteht auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeit kein Anlaß, dem Subjekt des Bewußtseins *als solchem* eine andere Realität als die phänomenologische zuzuschreiben. Wir finden es vor als eine beständige Form, welche die ganze Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände verbindet, als einen unveränderlichen, aber leeren und farblosen Kanal, durch den der Strom des psychischen Seins hindurchgeht. Und wenn wir uns oder unser »Ich« dennoch nicht als eine solche Leere und Farblosigkeit anerkennen, so nur deshalb nicht, weil wir dem selbstgewissen Subjekt des Bewußtseins etwas anderes unterstellen, und zwar unsere empirische Individualität, die natürlich sehr gehaltvoll sein kann, dafür aber – leider! – nicht jene selbstevidente unmittelbare Wirklichkeit darstellt, die dem reinen »Ich« oder phänomenologischen Subjekt zugehörig ist. Wenn ich denke, so kann ich nicht an mir als an einem Denkenden zweifeln, noch an diesem »Ich« als an einer phänomenologischen Bedingung des gegebenen Denkens; aber nichts hindert daran, die Gewißheit derselben empirischen Individualität zu bezweifeln, welche bis dahin als wirkliche und beständige Verkörperung dieses »Ichs« vorgestellt oder mit ihm selbst identifiziert wurde. In diesem Sinne kann und muß sogar vorläufig auch an der eigenen Existenz gezweifelt werden. Hier ist gar kein logischer Widerspruch, denn der Zweifelnde und der Gegenstand des Zweifelns sind hier nicht miteinander identisch: der erste ist das beständige und unveränderliche Subjekt des Bewußtseins, das reine »Ich«, der zweite aber – das konkrete, in seinen Umrissen und seinem Umfang in einem Prozeß befindliche »werdende[13]« Einzelwesen, von dem die nichtphilosophische *Meinung* das denkende Subjekt als solches nicht unterscheidet. Praktisch wird die Existenz dieses konkreten *Ich* oder dieser menschlichen Individualität als un-

12. Dem entspricht auch die Etymologie der beiden Worte *subjectum* und *substantia:* das erste geht auf ein passives Partizipium zurück, das zweite auf ein aktives.

13. Im Original *deutsch. Der Übersetzer.*

zweifelhaft vorausgesetzt, würden wir jedoch die Frage nach ihm aus dem Gebiet des theoretischen oder methodischen Zweifels ausschließen, so würde das bedeuten, daß wir aus der Philosophie statt eines geprüften Wissens von der unbedingten Wahrheit eine bloß dem Verstand einleuchtende Meinung machen (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου).

XV

Wenn die sogenannten Sinnestäuschungen (die Illusionen und Halluzinationen) uns das Recht geben, an der Gewißheit des Empfindens als eines Zeugnisses für die gegenständliche Realität der physischen Welt zu zweifeln, so erwecken die wenn auch nicht so oft bemerkten Täuschungen des Selbstbewußtseins in gleicher Weise Zweifel an dessen Zeugnissen für die wahre Wirklichkeit unseres psychischen Subjektes.

In einer Fach-Veröffentlichung wurde vor nicht langer Zeit mitgeteilt, daß während eines hypnotischen Experimentes in Frankreich ein zur Arbeiterklasse gehörendes junges Mädchen von bescheidenem Wesen sich unter dem Einfluß der Suggestion, nach ihren Mienen, Gesten, Worten und Handlungen zu urteilen, zuerst für einen betrunkenen Feuerwehrmann und dann für den Erzbischof von Paris hielt. Ohne mich natürlich für die volle Glaubwürdigkeit gerade dieser Tatsache zu verbürgen, führe ich sie bloß als ein Beispiel für viele hinreichend bezeugte und die Wissenschaft beschäftigende Fälle von Doppelung, Tripelung und so weiter der Persönlichkeit an. Es ist klar, daß solche Tatsachen, auch wenn es ihrer viel weniger geben würde, die vermeintliche Selbstgewißheit unseres persönlichen Selbstbewußtseins oder die gewohnte Gewißheit der wesentlichen und nicht nur formalen oder phänomenologischen Identität unseres »Ich« an der Wurzel untergraben. Nicht die Anzahl von Träumen natürlich, sondern die Tatsache des Traumes selbst hatte Bedeutung für den Descartesschen Zweifel an der Realität der äußeren Welt. Wenn aber die Tatsache subjektiver Trugbilder, die von Schlafenden als äußere Realität

hingenommen werden, im Philosophen das absolute Vertrauen zu der Realität dessen schwankend macht, was wir dem Anschein nach im wachen Zustand wahrnehmen, so muß ebenso die Tatsache des das eigene Ich betreffenden hypnotischen Pseudobewußtseins ein vorläufiges Mißtrauen auch gegenüber jenem Selbstbewußtsein erregen, das, dem Anschein nach, mit keiner Anomalie verbunden ist. Denn ein unbedingtes und objektives Kriterium für die Normalität unserer Zustände oder eine *fertige* Bürgschaft dafür, daß in einem gegebenen Falle weder Hypnose noch etwas anderes dieser Art vorliegt, können wir, philosophisch gesprochen, nicht einräumen. Aber auch wenn wir uns der Alltagssprache bedienen: wie ein Schlafender gewöhnlich nicht weiß, daß er schläft, und sich unbewußt für wach hält, oder genauer: die Frage nach der Verschiedenheit dieser Zustände nicht stellt, ebenso gibt sich auch ein hypnotisiertes Subjekt keine Rechenschaft über seine Lage und hält für sein eigenes Selbstbewußtsein, was ihm doch nur von außen her suggeriert ist. Es muß bemerkt werden, daß das formale oder phänomenologische Subjekt sich hierbei gar nicht verändert: *Ich, meiner, mir, mich* verbleiben, als wenn nichts vorgekommen wäre. Das ist auch nicht verwunderlich: das Subjekt des Bewußtseins als solches hat in sich nichts zu ändern, da in ihm an und für sich auch nichts enthalten ist – es ist nur die Form, die gleich bequem das psychische Material einer jeden Individualität in sich aufnehmen kann – das einer Modistin ebenso wie eines Feuerwehrmanns oder eines Erzbischofs.

XVI

Die Möglichkeit einer Täuschung des Selbstbewußtseins bringt vor allem auf den Gedanken, daß die alten Römer sich vielleicht nicht irrten, wenn sie statt *Person oder Persönlichkeit Maske* sagten (*persona* bedeutet ursprünglich »Maske«). Wenn in einem Falle wie dem angeführten jene Personen, in deren Gestalten das empirische Selbstbewußtsein des gegebenen Individuums sich bestimmt, zweifellos auch von der landläufigen Meinung lediglich als hyp-

notische Masken anerkannt werden, die von einem Subjekt anderen Geschlechtes und Standes unfreiwillig angelegt wurden, so kann man nicht die Möglichkeit des gleichen Vorgangs auch in jedem anderen Fall a priori und ohne Untersuchung philosophisch verneinen. Wie ein empirisches Subjekt, das sich seiner als eines betrunkenen Feuerwehrmanns oder als des Erzbischofs von Paris bewußt ist, in Wirklichkeit nach allgemeinem Zugeständnis eine junge Modistin sein kann, so ist es auch möglich, daß der in meinem Selbstbewußtsein jetzt gegebene Wladimir Solowjew, der ein Kapitel der theoretischen Philosophie schreibt, in Wirklichkeit nur eine hypnotische Maske ist, die auf irgendeine Weise der Königin von Madagaskar Ranawalo oder der Frau Virginia Zucchi angelegt wurde – und wenn ich keine positiven Gründe und Anlässe habe, eine solche Metaprosopopöie als Tatsache anzuerkennen, so habe ich doch auch, philosophisch gesprochen, kein Recht, ihre Möglichkeit von vornherein und grundsätzlich zu verneinen. Nehmen wir an, daß ich nicht ernstlich glaube, ich könne bloß eine hypnotische Maske fremder Frauen oder Männer sein; ganz ebenso glaube ich in diesem Augenblick doch auch nicht ernstlich, daß dieses Zimmer, das ich um mich sehe, und dieser Garten, den ich durchs Fenster erblicke, lediglich subjektive Zustände meines Bewußtseins sein könnten; ich bin fest von der in der Erscheinung sich darstellenden Realität dieser Dinge überzeugt, und dennoch habe ich selbst mich vor noch nicht langer Zeit davon überzeugen können, daß man sich auf eine solche Zuversicht nicht unbedingt verlassen kann und daß ein methodischer Zweifel an der Realität der äußeren Welt kein müßiges Spiel des Intellektes ist. Natürlich hat auch Descartes nicht ernstlich gemeint, daß die ganze ihn umgebende Welt ein Traumgesicht, ein Erzeugnis seines Denkens oder ein Trug seiner Sinne sein könne; und dennoch hat er nicht umsonst eine solche Hypothese zur Grundlage der Philosophie gemacht, und wenn man ihm etwas vorwerfen kann, so nur dieses, daß er diese Grundlage zu eilig verlassen hat und, anstatt auf ihr ein festes Gebäude geprüften Denkens zu errichten, dogmatische Kartenhäuschen auf dem Triebsand eines halb naiven, halb pedantischen Realismus zu bauen begann.

In jedem Fall ist sowohl die lebendige *Kraft* der Gewißheit, die praktisch den Zweifel beseitigt, als auch das logische *Recht*, über eine solche Gewißheit Rechenschaft zu verlangen, und schließlich auch die philosophische *Pflicht*, diese Forderung nicht abzulehnen – das alles ist für beide Zeugnisse völlig gleich: sowohl für das Zeugnis der empirischen Sinnlichkeit zugunsten des realen Daseins der äußeren Gegenstände, als auch für das Zeugnis des empirischen Selbstbewußtseins zugunsten der echten Wirklichkeit unseres psychischen Subjektes. Gleich ist für beide auch der Nutzen des methodischen Zweifels.

Ich möchte die Bedeutung dieses Zweifels weder verkleinern noch übertreiben. Das philosophische Denken muß aufrichtig sein, und ich gestehe offen, daß ich nicht nur von der tatsächlichen Existenz der natürlichen Welt mit allem in ihr Lebenden, und nicht nur vom Dasein meiner Seele und meines Körpers sowie von der Identität meiner Person überzeugt bin, sondern auch davon, daß ich mit Gottes Hilfe meine Überzeugung philosophisch rechtfertigen kann. Gerade um dessentwillen aber ist der vorläufige methodische Zweifel wertvoll, sowohl hinsichtlich der äußeren als auch der inneren Realität, denn mit diesem Zweifel wird nicht nur der Anfang des philosophischen Prozesses der Prüfung unserer Meinungen gemacht, sondern er bedingt auch das erwünschte Ende desselben, das keineswegs eine einfache Rückkehr zum früheren Glauben sein wird, sondern zu einem neuen, besseren Verstehen der Welt führen soll, einem Verstehen, das nicht nur an formaler Gediegenheit, sondern auch in seinem Wesen tief umgestaltet ist. Ich kann mich nicht im voraus für ein solches Resultat der künftigen Philosophie verbürgen, aber ich weiß, daß es ohne vorläufigen Zweifel an *allen* dogmatischen Ansichten ganz unmöglich ist. Übrigens ist die Sache, soweit es sich um die äußere Welt handelt, schon zur Hälfte getan. Wenn in der jetzigen Zeit die Standpunkte des subjektiven Idealismus, des Solipsismus, des Illusionismus schwerlich als verlockend, vielmehr als für jeden Philosophen gefährlich erscheinen, so wird sich andererseits natürlich auch kein Denker finden, der den Elementen und Formen der physischen Welt, dem Stoff, dem Raum, der Zeit diejenige unbe-

dingte Realität beimessen würde, welche sie für Geister haben, die vom kritischen Zweifel nicht berührt sind. Aber eine ebensolche und vielleicht eine viel größere Umwälzung muß die konsequente philosophische Prüfung unserer Begriffe von den Elementen und Formen der inneren Welt vollbringen, und die erste Bedingung hierfür ist der methodische Zweifel an den auf Treu und Glauben angenommenen Thesen vom psychischen Subjekt. Dieser Zweifel ist kein Blindekuhspiel, sondern ein notwendiger Erwecker der umgestaltenden Tätigkeit des Denkens.

XVII

Wenn im gewöhnlichen Lauf des Lebens der Zweifel an der eigenen Existenz oder an der Identität der eigenen Person keine ernste praktische Bedeutung hat, so können die geläufigen vermeintlich-rationalen Erwägungen, die diesem Zweifel entgegengestellt werden, noch weniger als ernsthaft im philosophischen Sinn anerkannt werden. So, wenn zum Beispiel darauf hingewiesen wird, daß die hypnotische Vertauschung des Selbstbewußtseins ein vorübergehender kurzfristiger Zustand sei, der durch bestimmte künstliche Ursachen hervorgerufen wurde, während das normale Bewußtsein der persönlichen Identität ununterbrochen und mit der Gesamtheit der vergangenen Erfahrung verbunden ist. Ohne davon zu sprechen, daß die Doppelung und Tripelung der Persönlichkeit zuweilen langfristig, regelmäßig wiederkehrend und von einem fremden sichtbaren Hypnotisieren unabhängig ist, kann der vorgebrachte Einwand an und für sich bloß auf dem Boden unseres Realismus irgendeinen Sinn haben.

Gewiß, ich stelle mir vor, daß ich mir meiner als dieses und nicht als eines anderen Subjekts nicht erst seit dem gestrigen Tage bewußt bin; mein Selbstbewußtsein erfaßt eine bedeutende Summe von Erscheinungen des Vergangenen. Aber was ist nun eigentlich diese Summe des Vergangenen? Liegt sie denn bei mir in der Tasche oder befindet sie sich auf einem laufenden Konto in der Bank? Sie existiert doch im Augenblick nur als *Erinnerung*, das heißt als

ein Zustand des Bewußtseins, der nicht zu trennen ist von jenem, den ich *jetzt* erlebe, und es versteht sich von selbst, daß eine Illusion des Selbstbewußtseins auch eine Illusion des Gedächtnisses einschließt: indem ich mir meiner als Doktor der Philosophie und nicht als Königin von Madagaskar bewußt bin, kann ich mich natürlich an vieles erinnern, das heißt es mir als Vergangenes vorstellen: Universitäts-Dispute, Vorlesungen, gedruckte Werke und nicht irgendwelche Szenen aus dem afrikanischen Leben. Anstatt eines Beweises meiner persönlichen Identität könnte dies eine Assoziation von Illusionen in der Zeit sein, wie es im Traum eine solche Assoziation von Illusionen im Raum gibt: so sehe ich, wenn mich das Traumgesicht nach Schottland trägt, schottische Seen und Hügel. Natürlich würde auch jene Modistin, wenn man sie, als sie Erzbischof von Paris zu sein glaubte, auf das Feld der Erinnerung gebracht hätte, sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht daran erinnert haben, wie man sie zur Meisterin in die Lehre gab, sondern wie man sie zur geistlichen Würde weihte.

XVIII

Die Gewißheit von der Selbstidentität des empirischen Subjektes schwankt auch abgesehen von den Tatsachen, die von der Hypnose und anderen abnormen Zuständen aufgedeckt werden. Falls wir die Realität der äußeren Wesen und Gegenstände in Frage stellen (und sie nicht in Frage zu stellen bedeutet, auf Philosophie zu verzichten), so können wir die Realität des empirischen Subjektes nicht aufrechterhalten, da sie untrennbar mit einer unbestimmten Menge von Tatsachen der nach Raum, Zeit und Kausalität bestimmten äußeren Erfahrung verbunden ist und keine größere Gewißheit als diese haben kann. Gewiß können einzelne Tatsachen der äußeren Erfahrung, mit denen meine Existenz verbunden ist, in ihrer Wirklichkeit – ohne merklichen Nachteil für mein Überzeugtsein vom eigenen Dasein als einem Dasein *dieser* Person – verdächtigt werden; aber anders steht es, wenn der Zweifel sich auf ganze Gruppen von Tatsachen erstreckt, oder gar auf ihre Gesamtheit. Zu meiner Überzeugung, daß ich als Wladimir Solow-

jew existiere, das heißt als Subjekt dieses bestimmten Lebensinhaltes, gehört zweifellos auch die Gewißheit, daß ich in Moskau im Jahre 1853 geboren und in der Auferstehungskirche, die in der Ostoshenka-Straße liegt, vom Priester Dobrow getauft bin. Gewiß, wenn man mir beweisen würde, daß dies ein Irrtum sei, daß ich in Wirklichkeit anderswo geboren, in einem anderen Jahr und von einem anderen Priester getauft sei, so würde das die Festigkeit meines Selbstbewußtseins nicht verändern, um so weniger, als ich die erwähnten Tatsachen im Vertrauen auf fremdes Zeugnis und nicht auf Grund eigener Erfahrung annahm. Aber, wenn ich dem methodischen Zweifel folge, so muß ich doch etwas Größeres zugeben – nicht nur dieses, daß ich nicht in Moskau geboren bin und so weiter, sondern auch noch, daß es Moskau selbst in Wirklichkeit gar nicht gibt; daß diese Stadt mit allen Straßen und Kirchen darin, ebenso wie der ganze Stand der Priester und sogar die festgesetzte Ordnung der Taufe – daß alles das nur in meinem Traumgesicht existiert, welches in einem Augenblick spurlos verschwinden kann; bei solchem Gedanken muß mein Selbstbewußtsein natürlich stark schwanken, und notwendigerweise taucht die Frage auf: Ja, ich selber – wer bin denn ich? Und da ein ähnlicher Zweifel an der Realität der Tatsachen unbegrenzt allem gegenüber zugelassen werden muß, was sich in der umgebenden Welt befindet, und da alle Gegebenheiten meines physischen, geistigen und gesellschaftlichen Lebens ihrem eigentlichen Inhalt oder Begriff nach von den Tatsachen des äußeren Lebens untrennbar sind, so wird mit der Beseitigung aller dieser Tatsachen als zweifelhafter auch in mir selber nichts Unzweifelhaftes übrigbleiben – die Selbstgewißheit des Subjektes wird sich in eine leere Stelle verwandeln. Mit dem Verschwinden einer jeden psychischen Wirklichkeit fällt das individuelle *Ich* mit dem indifferenten phänomenologischen Subjekt zusammen, und die persönliche Identität wird auf die Form der Identität überhaupt, A = A, zurückgeführt. Nichts weiter kann rechtmäßigerweise das Descartessche *cogito ergo sum* in sich enthalten. Denn mit der Beseitigung des äußeren Inhaltes des Lebens wird notwendig auch der mit ihm in Wechselbeziehung stehende innere beseitigt, und nur die leere Form bleibt erhalten.

XIX

Somit läßt sich das wahre Subjekt der inneren Welt immer noch nicht recht von uns fassen: wir haben vor uns einerseits eine selbstgewisse, aber völlig leere Form des Bewußtseins, andererseits einen reichhaltigen aber irrealen Inhalt dieses Bewußtseins. Es wird zwar auf einen gewissen wohlanständigen Ausweg aus diesem Zauberkreis hingewiesen, indem nämlich unser Subjekt als eine *Potenz* des psychischen Seins verstanden wird, die fähig ist, alle die Zustände, die unsere empirische Wirklichkeit bilden, auch wenn sie trügerisch realisiert oder objektiviert werden, zu durchleben. Aber auch bei einem solchen Zugeständnis an den methodischen Zweifel kann der Begriff der Seele als einer beharrenden Potenz nicht ohne die aufmerksame Prüfung seiner Aufenthaltsberechtigung im Hoheitsgebiet der theoretischen Philosophie zugelassen werden.

Wir haben es hier nicht mit einer unmittelbaren Gegebenheit des Bewußtseins zu tun, sondern mit einem Erzeugnis der Reflexion, mit einem abstrakten Begriff. Er ist von einigen tatsächlichen äußeren und inneren Verhältnissen und Beziehungen abgeleitet. Wir bemerken zum Beispiel, daß die Eiche nicht aus irgendeinem anderen Samen, sondern einzig und allein aus der Eichel erwächst, in der jedoch die bestimmten Formen und Eigenschaften der ausgewachsenen Eiche ebenso fehlen, wie in jedem anderen Gegenstand; da wir nun weder anzuerkennen vermögen, daß die Eiche als ein tatsächlich vorhandener Gegenstand in der Eichel enthalten sei – denn das widerspricht dem Augenschein –, noch zugeben können, daß sie dort gar nicht vorhanden sei – denn dann würde sie aus dem Nichts entstehen –, so unterscheiden wir zwei Zustände des Seins, das aktuelle und das potentielle (das wirkliche und das mögliche), und sagen, daß die Eichel die Eiche in Potenz ist. Nichts hindert uns, auf solche Weise unsere Vorstellungen in Ordnung zu bringen, aber wir müssen hierbei im Gedächtnis behalten, daß die Eichen, die Eicheln und folglich auch die notwendigen Beziehungen zwischen ihnen nur Teile jener äußeren Welt sind, deren reale Existenz für uns noch in Frage steht.

Eine andere, dem Ziel näher liegende Quelle, aus welcher der Begriff der Potenz anscheinend zuverlässiger geschöpft werden kann, ist uns in der inneren Erfahrung gegeben. Bei unserm täglichen Erwachen finden wir, daß unser Seelenleben von derselben Beschaffenheit und im gleichen Zustand ist, wie es unserer Erinnerung nach im Augenblick des Einschlafens war. In Anbetracht der Tatsache, daß wir also einerseits eine wirkliche Unterbrechung in unserem psychischen Leben zugeben, andererseits aber es nicht für möglich halten, diese Unterbrechung als sein zeitweises völliges Aufhören zu verstehen – denn dann würde es ohne jeden inneren Grund entstehen, und das Erwachen wäre eine Schöpfung aus dem Nichts – in Anbetracht dessen sagen wir, dieses Leben habe während der Zeit des Schlafes potentiell oder in einem verborgenen Zustand existiert. Genau ebenso sagen wir vom psychischen Sein jener Erscheinungen, deren wir uns nach zeitweiligem Vergessen erinnern, daß sie in unserem Gedächtnis in verborgenem Zustand oder potentiell existieren. In allen solchen Fällen ist der Begriff der Potenz von den Tatsachen der Relativität und Unbeständigkeit unseres offenkundigen oder vorhandenen Bewußtseins abstrahiert. Gewöhnlich verbindet sich mit dieser Abstraktion von jenen faktischen Gegebenheiten die *Vorstellung* von der Potenz als von einem besonderen realen Wesen, das seine tatsächlichen Zustände wie ein Tier seine Fühler abwechselnd in sich hineinzieht und wieder herausstreckt.

XX

Vielleicht ist der Begriff des potentiellen Wesens nicht sehr weit von der Wahrheit entfernt, aber in jedem Fall ist er eine Schöpfung der Reflexion, die eine philosophische Prüfung verlangt, und nicht eine direkte Gegebenheit des Bewußtseins. Es ist auch klar, daß die Definition der Seele als einer besonderen Potenz einen Sinn nur auf Grund einer vorausgesetzten Identität des individuellen Subjekts haben kann und folglich selbst keineswegs als Grundlage für die Behauptung dieser Identität zu dienen vermag.

In der Tat, *setze ich voraus*, daß ich heute real derselbe bin, der ich nach meiner jetzigen Erinnerung gestern war, so folgere ich: in mir ist ein Etwas, das durch den Zwischenzustand der aktuellen Unbewußtheit oder Andersbewußtheit nicht zerstört werden kann. Die wahre oder reale Identität ist doch aber gerade das, was bewiesen werden soll. Unmittelbar bürgt für diese Identität nur die gegebene Erinnerung, die jedoch ebenso irrtümlich in der Zeit sein kann, wie manchmal die sinnliche Wahrnehmung irrtümlich im Raum ist. Daraus, daß ich mich jetzt genau alles dessen entsinne, was gestern war, folgt keineswegs, daß dieser gestrige Tag nicht eine heutige Illusion sein kann.

Auf die Frage: worin und wie sich das seelische Leben während des Schlafens erhält, ist vom Standpunkt des vorläufigen Zweifels aus keinerlei direkte Antwort obligatorisch. Es kann sein, daß dieses Leben in nichts und auf keine Weise erhalten wird, denn es ist möglich, daß es diesen Traum selbst in Wirklichkeit gar nicht gegeben hat; möglich ist es auch, daß er noch jetzt fortdauert. Ich spreche schon nicht davon, daß sowohl *die Zeit*, in der das Bestehen einer persönlichen Identität beim Wechsel der Zustände vorausgesetzt wird, als auch der Raum die Frage nach ihrer wahren Natur und nach der Gewißheit ihrer realen Existenz hervorrufen, und daß es ohne eine philosophische Lösung dieser Frage nicht gestattet ist, etwas auf solchen Gegebenheiten aufzubauen, die nur im Verhältnis zur Zeit Sinn haben, da die Zeit sich ja als reine Illusion erweisen kann.

Somit kann der Begriff der Seele als Potenz nicht als feste Stütze für eine philosophische Überzeugung vom sicheren oder wahren Dasein des psychischen Subjekts dienen, denn dieser Begriff selbst bedarf, um auf irgend etwas wahrhaft Existierendes hinweisen zu können, noch der Stütze und Rechtfertigung. Folglich bleiben wir bei der Notwendigkeit, den vorläufigen Zweifel gleichmäßig auf beide Seiten des Denkbaren auszudehnen – sowohl auf die Gegenstände der Außenwelt als auch auf das Subjekt des eigenen seelischen Lebens.

*

XXI

An *einem* läßt sich in keinem Falle zweifeln: an der *vorhandenen* Wirklichkeit, an der Tatsache *als solcher*, an dem, was *gegeben* ist. Man ist sich dieser und jener Empfindungen, Gedanken, Wünsche bewußt – folglich existieren sie als solche, als im Bewußtsein vorhandene Zustände oder als Zustände des Bewußtseins. Hier wird gewöhnlich die Frage gestellt: Des Bewußtseins von wem? – wobei vorausgesetzt wird, daß schon diese Frage selbst in einer von vornherein entscheidenden Weise darauf hindeutet, daß unser »Ich« als das wahre Subjekt, als Potenz, Substanz oder dergleichen bei dem Wirken des Bewußtseins beteiligt ist.

Ich selbst habe früher auch so gedacht und habe von diesem Standpunkt aus in meiner Magister-Dissertation[14] dem Hegelschen Panlogismus und dem Millschen Panphänomenismus widersprochen; nachdem ich in letzter Zeit zur Überprüfung der grundlegenden Begriffe der theoretischen Philosophie zurückgekehrt war, sah ich ein, daß ein solcher Standpunkt bei weitem nicht die von selbst einleuchtende Gewißheit besitzt, mit der er sich mir dargestellt hatte. Die Sache ist die, daß nicht nur eine jede Antwort vom klaren Denken geprüft werden muß, sondern daß dasselbe auch von jeder Frage verlangt wird. Im alltäglichen Leben kann man ohne weiteres fragen: Wessen Rock ist dies? oder: Wessen Gummischuhe sind das? Aber mit welchem Recht können wir in der Philosophie fragen: Wessen Bewußtsein ist das? – da wir ja dabei die tatsächliche Existenz von verschiedenen *Wer* voraussetzen, an die man das Bewußtsein in privaten oder in Gemein-Besitz abgeben muß? Die Frage selbst ist bloß der philosophisch unzulässige Ausdruck der dogmatischen Gewißheit von der beziehungslosen und mit sich selbst identischen Existenz der einzelnen Wesen. Gerade diese Gewißheit aber verlangt die Überprüfung und Rechtfertigung durch zwingende logische Schlußfolgerungen aus den Tatsachen, die von und an sich selbst evident sind. Eine solche Rechtfertigung habe ich für sie weder in der Präsumption *cogito*

14. »Die Krisis der westlichen Philosophie.« Moskau 1875.

ergo sum eines Descartes gefunden, noch in der Monaden-Hypothese eines Leibniz, noch auch in den Hinweisen eines Maine de Biran auf die aktiven Elemente des Bewußtseins.

Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge kann und muß man auf die Frage, *wessen* Bewußtsein dies sei oder wem die gegebenen psychischen Tatsachen zugehören, die den Ausgangspunkt der philosophischen Erörterung bilden, antworten: *Das ist nicht bekannt;* vielleicht niemandem; vielleicht einer jeden empirischen Individualität: Iwan Iwanowitsch oder Peter Petrowitsch, einer Pariser Modistin, die sich für den Erzbischof von Paris hält, oder dem Erzbischof, der meint, er sei eine Modistin; oder am Ende vielleicht auch jenem allgemeinen transzendentalen Subjekt, das aus a priori ganz unbekannten Gründen einer Illusion des Bewußtseins erlag: dem Zerfallen in eine Vielzahl vermeintlicher Personen, ähnlich jenen, die in Traumgesichten erzeugt werden. Welche von diesen Möglichkeiten den Vorzug der Gewißheit für sich hat, das kann offenbar nur durch eine Untersuchung entschieden werden; denn weder Iwan Iwanowitsch, noch die Modistin oder der Erzbischof, aber auch nicht das transzendentale Subjekt selbst stellen eine einfache, unmittelbar gegebene Tatsache des Bewußtseins dar, sondern sie sind nur Ausdruck einer psychologisch vermittelten Gewißheit, die der logischen Rechtfertigung bedarf.

XXII

Das Ziel der hier angestellten Erwägungen bestand nicht darin, irgendeine positive Wahrheit zu bekräftigen oder irrtümlicherweise für Wahrheit Genommenes zu widerlegen, sondern lediglich darin, das *unbestreitbare* Gebiet des im Bewußtsein Gegebenen von dem Gebiet aller möglichen bejahenden und verneinenden Meinungen, Glaubenssätze und Überzeugungen abzugrenzen, die sich als wahr oder falsch erweisen können, die sich aber schon als *strittig* erwiesen haben. Das einzige Interesse besteht hier zunächst darin, den Quell des philosophischen Denkens

selbst vor allen möglichen abseitigen Einflüssen zu bewahren. Von diesem Interesse ließen sich auch die Stammväter der neueren Philosophie, Bacon und Descartes, leiten, besonders der letztere; und wenn er seinem Prinzip des methodischen Zweifels in jeder Hinsicht treugeblieben wäre, so hätten die späteren Denker die theoretische Philosophie nicht wieder vom ABC aus zu beginnen brauchen.

Die Einwände der vorliegenden Abhandlung gegen den Kartesianismus haben nicht irgendwelche Ideen von Descartes im Auge, sondern nur seinen Verzicht auf den Zweifel in Bezug auf eine bestimmte Idee. Der vorläufige Skeptizismus Descartes' erwies sich als einseitig ohne jeden ernsten Versuch, diese Einseitigkeit zu erklären oder zu rechtfertigen. Er hat hinsichtlich der äußeren Gegenstände vortrefflich das Unbestreitbare vom Strittigen, das Gegebene vom Vorausgesetzten unterschieden. Jener Tisch mit Büchern, den ich jetzt vor mir sehe, ist etwas Unbestreitbares und Gegebenes im Sinne des Vorhandenseins dieser Vorstellung im Bewußtsein mit den sie unterscheidenden geometrischen und sinnlichen Merkmalen (sie ist unbestritten; wenn ich einen Tisch sehe, so wird es weder mir noch jemand anderem in den Sinn kommen, zu behaupten, ich sähe ein Kamel); danach aber entsteht die Frage: Was ist dieser Tisch im Sinne der Realität? Ein Traumgesicht, eine Wirklichkeit, die ganz durch die Natur des Subjekts bedingt ist, das sie erlebt, oder ein vom Subjekt unabhängiger (und in welchem Maße und nach welchen Seiten unabhängiger) realer Gegenstand, ein Ding? Jede dieser Antworten kann wahr sein, das heißt mit anderen Worten, alle diese Antworten sind vorläufig (bis zur Untersuchung und bis zum Beweis) nur bestreitbare Annahmen: Wäre eine von ihnen unbestreitbar, was gäbe es dann noch zu fragen? Und wäre eine von ihnen nicht bloß eine Annahme, sondern eine evidente Tatsache, dann wären alle entgegengesetzten Annahmen im Widerspruch mit der Evidenz, sie wären nicht denkbar.

Hierbei ist der methodische Zweifel des Descartes stehengeblieben. Indessen finden wir einen ebensolchen Unterschied zwischen unmittelbar Gegebenem und Vorausgesetztem, zwischen Unbe-

streitbarem und Strittigem auch in Bezug auf das Subjekt, das als etwas von anderen Erscheinungen Verschiedenes bewußt wird. Soweit die gedankliche Unterscheidung des »Ich« von dem, was es nicht ist, im gegebenen Bewußtsein gegenwärtig ist, muß das »Ich« als unbestritten vorhandene Tatsache anerkannt werden – unabhängig davon, ob diese Unterscheidung zwischen *Ich* und *Nicht-Ich* gemacht wird, weil mein Gefühl, mein Wille oder meine Körperkraft von einem äußeren Gegenstand affiziert wird, oder ob sie rein theoretisch, im abstrakten Denken oder der Reflexion stattfindet. In allen diesen Fällen muß das *Ich* als unbestreitbare Tatsache anerkannt werden, sofern die Unterscheidung des Subjekts sowohl von allen anderen Zuständen, als auch von seinen eigenen, mit diesen Zuständen selbst gegeben ist. Dies steht außer Frage. Niemand kann daran zweifeln, daß man sich des *Ichs bewußt ist*, wenn man sich seiner bewußt wird. Danach aber entsteht die Frage: Was *ist* denn aber das *Ich?* Erschöpft es sich in diesem seinem erscheinenden oder phänomenologischen Sein, hinsichtlich dessen es keine Zweifel gibt? Ist es nur einer aus einer Vielzahl von psychischen Zuständen, ein Gedanke wie jeder andere auch, eine Erscheinung inmitten anderer Erscheinungen (die *Meinung* der englischen psychologischen Schule)? Oder ist das *Ich* etwas Besonderes und Einziges in seiner Art, nicht eine von vielen Erscheinungen, sondern die allgemeine formale Bedingung aller, ein apriorischer verbindender Akt des Denkens, der implicite, wenn auch nur in unmerklicher Weise in einer jeden Erscheinung gegenwärtig ist, der jedoch außerhalb dieser seiner verbindenden Funktion nicht existiert (der Standpunkt Kants)? Oder ist schließlich *das Ich* eine gewisse überphänomenale Wesenheit oder Substanz, das reale Zentrum des psychischen Lebens, das ein eigenes Leben hat, unabhängig von seinen gegebenen Zuständen (eine Meinung, welche verworren von Descartes angenommen und mit größerer Klarheit und Gliederung von den späteren Spiritualisten verteidigt wird, – bei uns in letzter Zeit von Professor Lopatin)?

Der endlose Streit zwischen diesen drei Meinungen zeigt mit genügender Klarheit, daß keine von ihnen als unbestritten anerkannt werden kann – das ist alles, was ich zunächst behaupte,

ohne etwas im voraus zu entscheiden. Es ist klar, daß es um die Richtigkeit oder Falschheit einer gewissen Annahme geht, und nicht um die Selbstgewißheit der vorhandenen Tatsache. Nehmen wir zum Beispiel an, das Dasein unseres *Ichs* oder der Seele als einer Substanz sei unmittelbar in den vorhandenen Zuständen des Bewußtseins *gegeben* – so ist klar, daß dann keinerlei Frage oder Zweifel über dieses Dasein auch nur entstehen könnte, wie keine Frage oder Zweifel hinsichtlich der Anwesenheit irgendeiner Vorstellung, eines Affektes oder Wunsches entsteht, wenn sie wirklich im Bewußtsein anwesend sind. Sobald eine Frage oder ein Streit besteht, ist es schon klar, daß es sich nur um die Richtigkeit der Annahme, keineswegs aber um das Vorhandensein einer Tatsache handeln kann. *Eine Wahrheit* kann natürlich nicht-gegeben, verborgen, Untersuchung und Entdeckung erfordernd sein, aber ein nicht-gegebenes, verborgenes, aufzudeckendes *Vorhandensein* ist eine *contradictio in adjecto,* das heißt eine Sinnlosigkeit.

Also hat ein jeder das philosophische Recht, zu behaupten und nach Möglichkeit zu beweisen, daß die Seele ein reales Wesen oder eine Substanz ist – daß dies die Wahrheit ist; aber niemand kann ohne Verletzung der Logik behaupten, daß diese Wahrheit eine unmittelbar gegebene Tatsache sei, denn wenn sie wirklich im vorhandenen Bewußtsein gegeben wäre, so wäre das auch schon der volle Beweis; wenn sie aber nicht gegeben ist, so ist es sinnlos zu behaupten, daß ein Nichtgegebenes ein Gegebenes sei.

Eine psychische Tatsache, die im Bewußtsein gegeben ist oder genauer gesagt, gegeben *wird,* das heißt ein psychischer Prozeß als solcher, hängt von keinerlei Meinungen ab; die Tatsache des Vorhandenseins oder Fehlens von irgendetwas im Bewußtsein ist von allen Gesichtspunkten aus gleich. Hieraus folgt offensichtlich keinerlei Bevorzugung für die Meinung, die, aufmerksamer als die anderen bei diesem Vorhandensein verweilend, nur dieses allein anerkennt. Daraus, daß vorhandene Tatsachen existieren, folgt nicht, daß es nichts anderes gibt, und daraus, daß dieses Vorhandensein uns in der Form des reinen Bewußtseins bekannt ist, folgt nicht, daß es kein anderes Mittel gibt, das zu wissen, was ist.

Wir müssen damit beginnen, daß wir die Grenze zwischen dem Gegebenen und dem Aufgegebenen, zwischen dem unmittelbar Gegebenen und den Annahmen ziehen. Aber eines gegen das andere abzugrenzen bedeutet nicht, sich auf eines zu beschränken. Nur primitive Geister leben von dem psychisch unmittelbar Gegebenen allein, so wie nur primitive Wirtschaften mit naturaler Habe allein existieren.

Auf dem Boden des vorhandenen Bewußtseins erwächst die Forderung, über seine Grenzen hinauszugehen; inmitten der schwankenden Buntheit der empirischen Erscheinungen *erscheint* das Suchen nach etwas Haltbarem und Sicherem. Wir können noch nicht sagen, wohin uns dieses Suchen führen wird, aber es ist klar, daß es selber etwas Gewisses ist. Wenn wir uns nicht mit dem Vorhandensein des Bewußtseins begnügen, mit dem Strom der seelischen Zustände und Erscheinungen, so ist klar, daß es bei uns etwas außer ihm gibt: A + B kann nicht A = A sein.

Wir haben das Gebiet des reinen Bewußtseins oder des psychischen Vorhandenseins bestimmt. Dieses Gebiet, das *selbstgewisse* Gegebenheiten enthält, muß der Ausgangspunkt der Philosophie sein. Wir sehen, daß die Wahrheit hier nicht gegeben, sondern nur aufgegeben ist. Wenn sie eine Tatsache des unmittelbaren Bewußtseins wäre, so brauchte und könnte man sie auch gar nicht suchen, folglich könnte es auch keinerlei Philosophie geben. Jedoch zum Mißvergnügen der einen und zum Trost der anderen *gibt es* Philosophie. Es gibt die vorhandene Wirklichkeit, und es gibt die Forderung nach etwas Anderem, Größerem: es gibt das *Bewußtsein der Tatsache*, und es gibt das *Streben* nach *Erkenntnis der Wahrheit*. Sehen wir zu, wohin es uns führen wird!

Zweiter Aufsatz

DIE GEWISSHEIT DER VERNUNFT

I

Es gibt ein unbedingt gewisses, keinerlei Zweifel und keinem Streit unterliegendes Wissen – nämlich das Wissen von dem, was in den verschiedenen seelischen Zuständen gegeben ist oder geschieht, soweit sie in ihrem einfachen Vorhandensein als psychische Tatsachen genommen werden. Indem wir zum Beispiel die Empfindung der Wärme erfahren, wissen wir, daß uns warm ist, das heißt, daß diese gegebene Empfindung wirklich existiert (als Empfindung dieser Eigenschaft); die weiteren Schlußfolgerungen aus dieser Tatsache können zweifelhaft und fehlerhaft sein, aber das Wissen von der psychischen Tatsache selbst als einer gegebenen ist unbedingt gewiß und kann durch nichts widerlegt werden. Irgendein Streit ist in dieser Hinsicht nur durch ein offensichtliches Mißverständnis möglich, in der Art des Streites zwischen Turgenjew und seinem Diener: »Mir ist es kalt, heize den Ofen ein!« – »Aber ich bitte Sie, Iwan Sergejewitsch, wieso kalt? – es ist ganz warm: vom Morgen an wurde doch geheizt.« – »Nun, hör mal! Nehmen wir an, ich sei dumm, nehmen wir an, ich sei ein ausgemachter Narr, aber ich bin doch nicht bis zu dem Grade dumm, daß ich nicht wüßte, ob mir kalt oder warm ist.«

Dieses unmittelbare Bewußtsein des psychischen Vorhandenseins ist nicht nur ein unbedingt sicheres, sondern bei all seiner Spärlichkeit in gewissem Sinn ein allumfassendes Wissen. Denn alles ist auch ein psychisches Vorhandensein, dessen Gebiet sich offenbar nicht auf Empfindungen beschränkt, sondern *von einer gewissen Seite* aus auch einen jeden Gedanken einschließt, sowohl den abstraktesten und formalsten, als auch den kompliziertesten und inhaltreichsten. Nehmen wir an, es sei uns irgendeine universelle und höchstverfeinerte metaphysische Lehre gegeben, die logisch alles Seiende aus einem absoluten Urgrund erklärt. Ob ein sol-

ches System im objektiven Sinn gewiß ist oder nicht, das heißt ob jene Verbindung von Begriffen und Erscheinungen, die in diesem System behauptet wird, irgendeine wirkliche Kraft und Bedeutung hat, das kann man im voraus nicht wissen; jedoch schon *im voraus* kann und soll man die volle Gewißheit dieses Systems als einer Bewußtseinsgegebenheit behaupten: solange man an dieses denkt, stellt es eine ebenso unbestreitbare, unbedingt sichere Tatsache dar, wie jene Empfindung von Kälte, welche Turgenjew seinem Diener gegenüber verteidigte.

Schlechthin alles, worüber wir sprechen können, besitzt unbedingte Gewißheit dieser Art; und wenn wir diese Art und Weise des Wissens, das heißt das unmittelbare Bewußtsein des psychischen Vorhandenseins unzulänglich und unbefriedigend finden, so nicht, weil irgendwelche Erscheinungen oder Gegenstände nicht in dasselbe eingehen, sondern, weil alle möglichen Gegenstände und Erscheinungen nur mit *einer* Seite darin eingehen, nur in einer Beziehung genommen werden. Diese Seite oder diese Beziehung, in der jeder gegebene Inhalt unbedingte Gewißheit besitzt, auf genaueste Weise abzugrenzen, bildete die erste Aufgabe der theoretischen Philosophie[1]. Man hatte nicht die Gewißheit überhaupt, sondern gerade diese besondere Art von Gewißheit im Auge – die unmittelbare, selbstevidente Gewißheit der Gegebenheiten des Bewußtseins als solcher oder des psychischen Vorhandenseins, unabhängig von der metaphysischen Frage nach dem von diesen Gegebenheiten getrennten Sein irgendwelcher Objekte und Subjekte *als* (realer) *Wesen.*

Vorläufig die einfache unmittelbare Gewißheit des fließenden psychischen Vorhandenseins aus allen anderen möglichen Gewißheiten auszusondern und abzugrenzen, ist eine für die Philosophie gerade deswegen notwendige Angelegenheit, weil es auf einem anderen Weg unmöglich ist, einen *wirklich unzweifelhaften* Ausgangspunkt zu erhalten. Wir wissen, daß der Begründer der neuen Philosophie (DESCARTES) irrtümlicherweise die Existenz des Subjekts als eines denkenden Geistes annahm, indem er darin eine Ge-

1. Siehe oben den Aufsatz »Der Anfangsgrund der theoretischen Philosophie«.

gebenheit des unmittelbaren Bewußtseins sah. Wir sprechen nicht von einem Fehler dem Wesen nach, denn wir haben nicht das Recht, solche metaphysischen Fragen wie die Existenz des Geistes oder der denkenden Substanz im voraus zu entscheiden, – sie wird sich vielleicht als vollkommen gewiß herausstellen –, sondern wir sprechen von jenem *offenkundigen Fehler des Descartes, der darin besteht, daß er Strittiges für Unbestreitbares* nahm. Als er sich wegen seines vermeintlich unbestreitbaren Prinzips in einen langdauernden und komplizierten schriftlichen und gedruckten Streit mit vielen ernsten Denkern einlassen mußte, sah er sich selbst gezwungen, jenen Fehler zuzugeben, wenn er ihn auch nicht in gebührender Weise eingeschätzt hat. Gewiß kann es sein, daß man auch etwas Offensichtliches nicht sieht, gegen Unbestreitbares zu streiten ist jedoch nur möglich entweder bei einem groben und leicht aufzudeckenden Mißverständnis (wie im Fall des Turgenjewschen Dieners, der den inneren Zustand seines Herrn – »kalt« – mit dem äußeren Zustand des Ofens – »geheizt« – bestritt), oder bei wissentlichem Mangel an Gewissenhaftigkeit. Aber weder das eine noch das andere lag in der Polemik von Descartes mit Gassendi und anderen Denkern vor, und folglich muß man anerkennen, daß es sich um eine strittige Meinung und nicht um eine selbstevidente Wahrheit oder ein Axiom handelte. Sowohl vor Descartes als auch zu seinen Lebzeiten und nach ihm konnte man mit gutem Gewissen und bewußt an der Existenz des Geistes oder der denkenden Substanz zweifeln; daß es aber ein gewisses psychisches *Vorhandensein* gibt, daß *diese, jetzt erfahrenen* Empfindungen und Gefühle, Vorstellungen und Begriffe, Bemühungen und Gelüste existieren – daß sie als bewußt werdende Zustände *existieren,* wenn sie bewußt werden, oder als seelische Vorgänge, wenn sie vor sich gehen, daran kann keinerlei Zweifel sein. Das heißt, nur diese unbestreitbare Tatsache, nicht aber das Descartessche »cogito ergo sum«, kann als fester Stützpunkt für ein genaues philosophisches Denken dienen. Innerhalb dieses Denkens ist die anfängliche Gewißheit nur die Gewißheit des vorhandenen Bewußtseins, in dem keinerlei Wesen und Substanzen gegeben sind, weder ausgedehnte noch denkende, allenfalls nur *Gedanken* über

solche Wesen und Substanzen – Gedanken, die *im voraus* keinerlei Bürgschaft für eine besondere wirkliche Existenz des Gedachten und des Denkenden außerhalb des gegebenen Gedankens in sich enthalten.

II

Somit steht unbestritten fest: Alles hat unmittelbare Gewißheit oder Selbstevidenz als psychische Gegebenheit oder als Tatsache des Bewußtseins. Was aber ist diese Behauptung selbst? Erstens ist sie auch eine Tatsache des Bewußtseins oder eine gewisse psychische Gegebenheit. Es ist indessen klar, daß sie auch noch etwas anderes ist. Die Tatsache des Bewußtseins besteht hier nur darin, daß im gegebenen Moment *dieser* Gedanke entstand; aber in diesem selben Gedanken, wie er gegeben ist, ist deutlich nicht nur er als psychische Tatsache enthalten, sondern auch die Gesamtheit aller anderen Gedanken und jeglicher psychischen Tatsachen überhaupt in ihrem Verhältnis zu dem, was jetzt in diesem selben Gedanken behauptet wird: Von allen Gedanken, Empfindungen und so weiter sage ich, daß sie als psychische Tatsachen unmittelbar gewiß oder selbstevident sind. Da nicht *alle* psychischen Zustände, von denen dies jetzt gedacht wird, gleichzeitig als vorhandene Wirklichkeit existieren, das heißt, da sie im gegebenen Gedanken an sie nicht *klar geschieden* bewußt werden, so haben wir zunächst auch nicht das Recht, diesen Gedanken in seiner allgemeinen Bedeutung für unmittelbar gewiß zu halten. Aber die *Form* der *Allgemeinheit* ist hier *vorhanden.* Indem ich sage: Alle psychischen Tatsachen *überhaupt* sind unbedingt als solche gewiß, irre ich mich vielleicht dem Wesen nach; daß ich aber dabei gerade von *allen* Tatsachen spreche – daß hier alle gemeint sind –, das ist unzweifelhaft, das ist in dem Vorhandensein dieses jetzt existierenden Gedankens selbst gegeben.

Im gegebenen Strom der psychischen Zustände, die in der Tatsache ihres Vorhandenseins gleichermaßen gewiß und in dieser Hinsicht gegenüber Wahrheit und Lüge gleichgültig sind, ist indessen

eine wichtige Unterscheidung notwendig. Indem wir auf alles als auf eine psychische Tatsache blicken, finden wir schon von diesem Gesichtspunkt aus zwei Arten solcher Tatsachen. A) Es wird zum Beispiel die Empfindung von Kälte erfahren; im unmittelbaren Bewußtsein dieser Tatsache ist nichts, was über seine eigenen Grenzen hinausginge: es ist kalt und weiter nichts. Aber B): wenn auf Ihre Erklärung über die von Ihnen erfahrenen Empfindungen irgendein selbstbewußter Nachkomme des zweiten Sohnes des Noah erwidert: »O nein, *Ihnen* ist es kalt – es ist durchaus nicht kalt – und Sie, indem Sie prinzipiell diese negative Kritik untergraben wollen, den Gedanken formulieren: ‚Alle unmittelbar bewußt werdenden tatsächlichen Zustände sind als solche unbedingt gewiß', so ist dieser Ihr Gedanke, indem er selbst, als ein im gegebenen Augenblick gedachter, eine einfache Tatsache des psychischen Vorhandenseins ist, zugleich auch etwas Größeres, sofern durch ihn nicht nur die unbedingte Gewißheit seiner selbst als eines Gegebenen ausgedrückt wird (ähnlich der ersten Erklärung über die Empfindung der Kälte), sondern auch eine ebensolche Gewißheit *aller* psychischen Tatsachen postuliert wird, die vorhanden sein können, aber im gegebenen Augenblick nicht vorhanden sind.« Hier haben wir es also mit einer vorhandenen psychischen Tatsache zu tun, deren eigentlicher Inhalt (der Gedanke von der *allgemeinen* Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins) über die Grenzen jedes Vorhandenseins hinausgeht – es ist eine Tatsache gegeben, die etwas *bezeichnet*, was größer ist als jede andere Tatsache.

Diese formale Bedeutung des gegebenen Gedankens (seine Allgemeinheit) ist von der Tatsache dieses Gedankens selbst nicht trennbar, und folglich hat ein solcher tatsächlicher Übergang in das übertatsächliche Gebiet eine ebenso unzweifelhafte Gewißheit, wie auch jede Tatsache des unmittelbaren Bewußtseins: Wenn es gewiß ist, daß verschiedene Empfindungen, Gefühle, Wünsche, Vorstellungen existieren, so ist es nicht weniger gewiß, daß Gedanken von *allgemeiner Bedeutung*, daß Begriffe, Urteile, Schlußfolgerungen existieren, das heißt, daß die *Vernunft* existiert. Wenn, wie oben gezeigt wurde, das allerumfassendste System von Gedanken sich in *einer* Hinsicht von einer beliebigen einzelnen

psychischen Tatsache nicht unterscheidet, und sei es die einfachste und inhaltsleerste (zum Beispiel *man empfindet* einen bitteren Geschmack im Munde, *man denkt* an die Philosophie Hegels – das eine wie das andere sind *gleichermaßen* vorhandene Zustände des Bewußtseins), so eröffnet sich uns jetzt ein anderer Gesichtspunkt, von dem aus sich im Gegenteil der unkomplizierteste und schlichteste Gedanke aus dem gesamten Strom des psychischen Vorhandenseins als solchem heraushebt, wenn er nur das formale logische Element der Allgemeinheit oder den Anspruch einer über das Gegebene hinausgehenden Gültigkeit in sich trägt.

III

Jene Art von Gewißheit, die einer jeden psychischen Tatsache zu eigen ist, kann auch der Tatsache des logischen Denkens nicht genommen werden, das heißt jener Tatsache, daß einige Gedanken in der Eigenschaft gegebener psychischer Zustände über ihre (subjektive) Existenz hinaus zugleich auch in der (formal-objektiven) Bedeutung allgemeiner Thesen existieren, so daß ihr psychisches Vorhandensein selbst den Übergang über die Grenzen dieses Vorhandenseins hinaus in sich schließt. Um diese Tatsache denjenigen zu erläutern, denen sie widerspruchsvoll erscheinen kann, werde ich mir erlauben – in modernisierter Form – einen etwas trivialen Vergleich zu wiederholen, der aber (in der ursprünglichen Form) von der altersgrauen Autorität Heraklits geheiligt ist. Es existieren papierne Zettel, die außer ihrem realen Vorhandensein keine andere Bedeutung haben; aber es gibt auch solche – wie Banknoten und andere Wertpapiere –, die außer ihrer gegebenen Realität noch alle möglichen Realitäten in den Grenzen des auf ihnen vermerkten Wertes darstellen. Jeder versteht, daß der einmalige Charakter eines solchen Zettels als dieses vorhandenen Gegenstandes keineswegs seiner *allgemeinen* Bedeutung als eines Vertreters oder Äquivalents aller anderen Gegenstände widerspricht, die nicht mit ihm zusammen vorhanden sind und dennoch mit ihm in einer unzweifelhaft realisierbaren Wechselbeziehung stehen. In

ähnlicher Weise existieren auch psychische Zustände, von denen das direkte Wissen oder das unmittelbare Bewußtsein nichts außer ihrem Vorhandensein in sich enthält, als da sind einzelne Empfindungen, Vorstellungen, Affekte, Triebe und so weiter; es existieren aber auch psychische Zustände, wie die Thesen des logischen Denkens (Begriffe, Urteile, Schlußfolgerungen), die im Bewußtsein nicht nur für sich, für die Tatsache ihres Vorhandenseins, sondern auch für alle möglichen anderen Tatsachen sprechen, die unmittelbar nicht gegeben sind, sondern nur ihrer *allgemeinen* Eigenschaft nach bezeichnet werden.

Gewiß bürgt die formelle Allgemeinheit des Gedankens nicht für die materielle Wahrheit seines Inhaltes (wie es auch falsche Geldscheine gibt). Nichtsdestoweniger haben wir in jedem gegebenen Gedanken von logischem Charakter außer dem unmittelbaren Bewußtsein der Tatsache selbst (daß dieser Gedanke gedacht wird) noch ein anderes, ebenso sicheres Wissen, daß dieser Gedanke eine allgemeine Bedeutung hat, daß er etwas Größeres als die vorhandene psychische Tatsache ist. Dieses sichere Wissen darum, daß der gegebene Denkinhalt über seine psychische Eigenschaft hinaus noch eine logische Eigenschaft besitzt, hängt gar nicht von der weiteren Einschätzung des bestimmten Sinnes und Inhalts des gegebenen Gedankens ab. Die logische Natur des Denkens, als formal-allgemeine, ist gleichsam ein *character indelebilis*, der auch beim abgeschmacktesten und unsinnigsten Inhalt des gegebenen Gedankens hervortritt, ähnlich, wie die schwersten persönlichen Sünden eines Priesters nicht die allgemeine Kraft des von ihm gespendeten Sakramentes aufheben. Um ein Beispiel logisch einwandfreien Widersinns anzuführen, das nicht ad hoc ausgedacht und dennoch deutlich genug ist, will ich mich einem wirklichen Traumgesicht zuwenden, da es im wachen Zustand allen Geistern eigentümlich ist, allzu himmelschreiende Sinnlosigkeiten zu vermeiden. Vor dreiundzwanzig Jahren hatte ich einen höchst komplizierten und in mancher Hinsicht bemerkenswerten Traum, von dem eine Einzelheit zu unserem Gegenstand gehört. Unter anderem sah ich mich auf einem Dampfschiff aus Petersburg nach Brasilien fahren. Eben verschwand Kronstadt aus dem Gesichtskreis, als ich vom

Kapitän hörte, daß wir nach drei Stunden in die Mündung des Amazonas einfahren würden. Auf meine Frage nach den Ursachen einer so ungewöhnlich raschen Fahrt sagte der Kapitän, mich ironisch anblickend: »Wo haben Sie denn Physik gelernt? Sie kennen nicht einmal das grundlegende hydrodynamische Gesetz, daß auf dem Meere die Zeit unvergleichbar schneller vergeht, als auf dem Festlande, *weil die Strömung der Meereswellen, indem sie sich mit dem Strömen der Zeit vereinigt, deren Ablauf beschleunigt.*« Ich erinnerte mich damals sogleich dieses Gesetzes, und nichts im Leben hat mich je in solch tiefe Verlegenheit gestürzt wie das unverständliche Vergessen einer so elementaren Wahrheit.

Wir wollen diesen Fall vom gnoseologischen Standpunkt aus untersuchen; es wäre nicht schwer, ähnliche, wenn auch weniger farbige Fälle auch im Wachzustand zu finden. Kann man ehrlicherweise behaupten, daß sich mein unmittelbares und sicheres Wissen vom Gegenstand dieses Gespräches (das sich in meinem Gedächtnis erhalten hat) nur auf das unmittelbare Bewußtsein der psychischen Tatsache beschränkte, nämlich der Tatsache jenes widersinnigen Gedankens, den jener vermeintliche Kapitän ausgesprochen hatte und den ich sofort mir zu eigen machte? Ich habe doch außer dieser einzelnen Tatsache, daß ich jenen Gedanken hörte oder gedanklich wiederholte, zweifellos gewußt, daß der Gedanke, den ich damals für wahr hielt, jetzt aber als widersinnig erkenne, *in jedem Fall* formal eine *allgemeine Bedeutung* hat. Denn es ist ganz unzweifelhaft, daß ich, unabhängig von einer gegensätzlichen Bewertung dem Wesen nach, sowohl damals, als ich ihn hörte, als auch jetzt beim Erinnern, an etwas *nicht Einzelnes*, etwas *Über-Gegebenes, Über-Tatsächliches* dachte und denke. Ich wußte und weiß, daß unter den Wellen, an die ich dachte, nicht nur die verstanden wurden, die sich vor meinen Augen befanden, sondern *jegliche* Meereswellen überhaupt; daß unter der Zeit, die sich angeblich zu ihnen gesellte, nicht die Zeit dieses Tages und dieser Stunde, sondern *jegliche* Zeit überhaupt verstanden wurde, gleichwie auch ihre eingebildete Beschleunigung einen ebensolchen allgemeinen Sinn hatte. Das, was hier gedacht wurde, der bestimmte Zusammenhang, in den Erscheinungen einer bestimmten Art ge-

bracht wurden, er hat sich als Widersinn erwiesen. Jedoch wußte ich – und dieses Wissen war *absolut sicher* –, daß es sich um etwas Allgemeines, um ein Weltgesetz handelte, und nicht allein um die psychische Tatsache dieses Gedankens in seinem einzelnen Vorhandensein. Ich wiederhole nochmals: *Ein jeder* Gedanke, und sei er der allerabstrakteste und allgemeinste, wird als einmaliger, im gegebenen Augenblick erlebter psychischer Zustand bewußt; *zugleich* aber haben wir von jedem Gedanken, und sei es der allerleerste und sogar widersinnigste, ein Wissen auch noch von einer anderen, der *logischen* Seite her, ein Wissen von der formalen Allgemeinheit der ihn bildenden Termini, ganz unabhängig von dem realen Inhalt des Gedankens selbst.

IV

Somit gibt es zwei Arten sicheren Wissens: *das unmittelbare Bewußtsein der erlebten psychischen Tatsachen als solcher und das unmittelbare Verstehen der logischen Bedeutung einiger dieser Tatsachen: bewußt wird das fließende psychische Vorhandensein und verstanden wird die formale Allgemeinheit der angenommenen Wahrheit.*

Wir unterscheiden notwendigerweise das Vorhandensein des gegebenen Gedankens als einer einzelnen psychischen Tatsache von der gedachten Wahrheit, die in diesem tatsächlich gegebenen Gedanken enthalten ist, der sich aber nicht nur auf ihn allein bezieht, sondern allgemeine Bedeutung hat. Hier ist ein gewichtiges Mißverständnis möglich, das eine sehr feine Klarlegung verlangt. Man kann fragen: Stellt denn die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins, von der im »Anfangsgrund der theoretischen Philosophie« die Rede war, nicht in ihrer Art auch eine allgemeine *Wahrheit* dar? Ohne Zweifel; aber das ist doch eine Wahrheit unseres *Nachdenkens* über das unmittelbare Bewußtsein, und nicht die Wahrheit dieses Bewußtseins *als solchen* selbst. Das bewußt werdende psychische Vorhandensein kann die allgemeine Frage nach seiner

Gewißheit und auch nach der Qualität dieser Gewißheit hervorrufen, aber schon die Allgemeinheit dieser Frage und ihrer Lösung zeigt, daß es sich hier um das Gebiet des logischen Denkens handelt, das über die Grenzen des einfachen psychischen Vorhandenseins hinausgreift, während dieses Vorhandensein in anderen Fällen unmittelbar bewußt wird, ohne irgendeine allgemeine Frage hervorzurufen. Die Tiere und die Mehrzahl der Menschen werden sich zwar ihrer psychischen Zustände bewußt, ohne sich indessen aus diesem Anlaß irgendwelchen Betrachtungen der Erkenntnislehre hinzugeben. Indem wir die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins und seiner Grenzen betrachten, sind wir offenkundig *dadurch selbst* über diese Grenzen in das Gebiet des logischen Denkens hinausgelangt. Daß wir in diesem Fall *dachten* und nicht irgendwelche anderen Zustände des Bewußtseins erfuhren, das war natürlich eine vorhandene und einmalige psychische Tatsache; das aber, *was* hier gedacht wurde, hatte über sein tatsächliches Vorhandensein hinaus eine allgemeine logische Bedeutung. *Es wurde bewußt, daß* gedacht wird, es wurde ebenfalls bewußt, daß dieses und jenes gedacht wird, und außerdem wurde verstanden, daß das Gedachte sich nicht nur auf diese psychische Tatsache bezieht, sondern auch auf alle anderen der gleichen Art.

Wenn unsere Gedanken über ihr einmaliges psychisches Vorhandensein hinaus nicht noch eine allgemeine logische Bedeutung hätten, so könnte man nicht einmal zu dem Begriff von der Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins gelangen: die erlebten Zustände würden unmittelbar bewußt werden, aber dieses Bewußtsein und seine Gewißheit selbst würden nicht bewußt werden. In der *Betrachtung*, die auf das psychische Vorhandensein gerichtet ist, verwandelt sich dieses Vorhandensein in etwas anderes, in einen logischen Gegenstand, und die Tatsache der Betrachtung selbst erweist sich gleichzeitig sowohl als Tatsache als auch als etwas Größeres denn eine Tatsache. Das Bewußtsein des psychischen Vorhandenseins als solchen gewinnt Gewißheit nur, indem es seine Unmittelbarkeit verliert, indem es aufhört, *lediglich* vorhandener psychischer Zustand zu sein, und sich in den Gedanken an alle möglichen derartigen Zustände verwandelt.

Der psychische *Zustand wird* unmittelbar *bewußt*, aber die Gewißheit dieses Bewußtseins als solchen wird nicht nur bewußt, sondern *anerkannt*, und dieses Anerkennen, das zusammen mit dem gegebenen Zustand auch alle anderen Zustände umfaßt, bezieht sich nicht auf ihre Einmaligkeit als solche, sondern auf das, was an ihnen ein Allgemeines ist, das heißt, erhebt sie auf die Stufe des logischen Gedankens.

Es ist klar, daß schon im »Anfangsgrund der theoretischen Philosophie«, wie in jeder Betrachtung, unvermeidlich ein Zweifaches vorhanden war: das psychische Vorhandensein als Materie der Betrachtung und der logische Prozeß als der Akt selbst eben dieser Betrachtung. Wir blieben damals bei einem anderen, noch allgemeineren Punkt stehen, wir unterschieden nämlich das *Gegebene* von dem *Gesuchten*. Alles psychisch Vorhandene als solches erkannten wir als Gegebenes an, folglich auch das logische Denken *von dieser Seite her*, eben als psychische Tatsache. Aber wir wissen jetzt, daß das logische Denken als solches eine Bedeutung hat, die über die Grenzen der gegebenen psychischen Tatsache hinausgeht. Das bedeutet natürlich nicht, daß wir in ihm unser Gesuchtes anerkennen müssen: es ist im Gegenteil klar, daß dieses Denken, soweit es sich uns bisher eröffnet hat, wohl schon etwas mehr als das Gegebene, etwas über das psychische Vorhandensein Hinausgehendes oder Hinausgreifendes (etwas Transzendentales) ist, aber doch noch nicht das, was wir suchen, nicht die echte Wahrheit selbst. Wenn der logische Charakter des Denkens seinem unterscheidenden Merkmal (der Allgemeinheit) nach schon die Wahrheit selbst vorstellen würde (dem Wesen nach), so müßte man als Wahrheit auch jenes vermeintliche Gesetz der Hydrodynamik anerkennen, das zweifellos den logischen Charakter der Allgemeinheit hat und dennoch ebenso unzweifelhaft als Unsinn anerkannt werden muß. Also ist die logische Allgemeinheit des Denkens noch nicht das, was wir suchen – sie ist noch nicht die Wahrheit selbst.

Dies ist einstweilen nur der Weg zur Wahrheit, ein Mittel zum Suchen. Aber da das Interesse der *theoretischen* Philosophie nicht nur auf den Besitz der Wahrheit, sondern auch auf die volle Deutlichkeit dieses Besitzens gerichtet ist – nicht nur darauf, daß man

zur Wahrheit kommt, sondern daß man sieht und sich entsinnt, wie man zu ihr kommt –, so müssen wir jetzt, bevor wir weiter dem Gesuchten zustreben, aufmerksam die Art oder das Mittel des Suchens untersuchen, das heißt das logische Denken.

V

Die eigenartige Aufgabe einer vorläufigen Untersuchung des Denkens begegnet der staunenden Frage, die am klarsten von Hegel ausgesprochen, überzeugend von KUNO FISCHER bestritten wurde, aber bis heute noch von manchen philosophierenden Schriftstellern wiederholt wird[2].

Kann man überhaupt im voraus das Denken nach seiner Gewißheit untersuchen, wo doch eine solche Untersuchung selbst offenbar nur durch Denken erfolgen kann, so daß das Untersuchte als Bekanntes und Gewisses vorausgesetzt wird? Diese Schwierigkeit beruht gewöhnlich auf der irrigen Vorstellung vom Denken als einem materiellen Werkzeug, mit dem die Wahrheit gewonnen wird. Wie man mit einer Zange nicht diese Zange selbst fassen kann, denkt man, so kann man auch mit dem Denken nicht dieses Denken selbst untersuchen. Aber bei einer so wenig wählerischen Benutzung von Metaphern würde sich nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern auch manche einfachere Wissenschaft als unmöglich erweisen. Indessen, falls auf eine Bemerkung hin, daß sich die Sonne gesetzt habe[3], irgendein Skeptiker fragen würde, auf welchen Stuhl sie sich gesetzt habe und auf welchem Fußboden dieser Stuhl stehe – so würde eine solche Frage die Astronomen schwerlich um den Bestand ihrer Wissenschaft besorgt machen. Nicht gefährlicher ist

2. Zum letzten Mal begegnete ich ihr etwa vor vier Jahren, wenn ich nicht irre, auf den Seiten unserer Zeitschrift in einem Artikel des verstorbenen N. N. STRACHOW, der sich sogar direkt im Sinne der Unmöglichkeit einer Erkenntnislehre beziehungsweise Gnoseologie aussprach. (Die erwähnte Zeitschrift ist: *Woprosy filosofii i psichologii*, »Fragen der Philosophie und Psychologie«. *Der Übersetzer.*)

3. Der russische Ausdruck für: die Sonne ist untergegangen. *Der Übersetzer.*

für die Erkenntnislehre die Frage, womit wir das Denken erforschen können?

Wenn ich nicht irre, so gibt es auch unter den Maschinen solche, die Vorrichtungen zum Regulieren und Kontrollieren des eigenen Ganges haben. Was aber das Denken angeht, so besteht dessen unzweifelhaft charakteristische Eigenschaft, die im unmittelbaren Bewußtsein aufgedeckt wird und in der Philosophie schon von Platon und Aristoteles sehr gut vermerkt wurde, gerade in der Fähigkeit, sich auf sich selbst zu richten, nicht nur über einen Gegenstand nachzudenken, sondern auch über das Denken über den Gegenstand, das heißt, sich selbst zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Eine Untersuchung über das Denken ist eine Selbstuntersuchung des Denkens, und auf solche Weise bricht ein anderer hegelscher metaphorischer Einwand gegen die Erkenntnislehre zusammen – nämlich, daß man nicht schwimmen lernen kann, ohne sich vorher ins Wasser geworfen zu haben. Wenn wir die Natur des Denkens untersuchen, so werfen wir uns schon damit in den Strom des Denkens, und die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist hier nur der Vorsicht eines Schwimmers ähnlich, der seine Kräfte erst im ufernahen Schwimmen erproben und schätzen lernen will, bevor er sich auf das offene Meer hinauswagt.

VI

Obwohl für einen Denker der Wunsch entschuldbar sein kann, das Denken als unbedingten, sich selbst genügenden Anfang und als Ende von allem anzuerkennen, so kann die Versuchung, diesen Wunsch als Wahrheit anzunehmen und so zu philosophieren, als ob das All tatsächlich von unserem Denken geschaffen worden wäre – so kann diese Versuchung heute den Intellekt nicht mehr mit dem Geheimnis der nichterprobten Tat und des nichterlebten Genusses locken. Nachdem der Versuch, das All aus dem reinen Gedanken heraus zu erbauen, in vollem Maße durchgeführt worden ist (im Hegelianertum), wird es nun leichter, die sittliche Forderung der Philosophie zu erfüllen – gewissenhaft zu denken, indem man vor allem nicht für die Pracht, sondern für die Gründ-

lichkeit seiner gedanklichen Konstruktionen sorgt. Befolgt man diese Regel, so wird man anerkennen müssen, daß unser Denken nicht nur nicht der Urbeginn von allem ist, sondern nicht einmal das *vollständige* Prinzip seiner selbst in sich enthält. Es kann und muß sich auf sich selbst richten, sich Rechenschaft über sich selbst geben, sich regulieren und kontrollieren, aber es ist nicht etwas sich selbst Schaffendes und ganz Selbstgeschaffenes (das heißt in jedem Sinn und nicht nur im formalen). Die Bedingungen seiner Wirklichkeit können nicht aus ihm allein abgeleitet werden; sie werden von etwas anderem bestimmt, und das Denken, das auf solche Weise bedingt ist, ist eine *Reaktion auf etwas anderes,* auf etwas, das nicht Denken ist. Das logische Denken (und folglich auch eine Untersuchung über dasselbe) kann nicht *ganz* bei sich selbst, ohne jeden anderen Ausgangspunkt, beginnen. Und in der Tat, bevor wir beginnen, logisch zu denken, erfahren wir verschiedene psychische Zustände – Empfindungen und Gemütsbewegungen, Bestrebungen und Wünsche. Auf ihrem Boden, wenn auch nicht direkt aus ihnen, erwächst das logische Denken, oder es wird ihnen aufgepfropft. Es beginnt nicht mit sich selbst, sondern mit dem Gedanken an das, was in anderen psychischen Zuständen gegeben ist. Der nächste Stoff des logischen Denkens ist in diesen oder jenen Tatsachen des unmittelbaren Bewußtseins enthalten. Folgt nun hieraus, daß alles im unmittelbaren Bewußtsein Gegebene *dadurch von selbst* eine direkte Bedingung des logischen Denkens ist, so daß dieses zweite aus dem ersteren entspringt wie ein Strom aus einer Quelle?

In der Wirklichkeit finden wir das nicht. Man kann beliebig oft die Empfindung von Wärme und Kälte, von Weichem und Rauhem, Bitterem und Süßem erfahren, beliebig oft sich aus Furcht und Hoffen, Feindschaft und Liebe aufregen, alle möglichen Bewegungen unternehmen und ausführen, und dennoch ergeben sich aus all dem keinerlei logische Betrachtungen – wie das allgemein auch hinsichtlich der Tiere anerkannt wird. Der logische Gedanke ist nicht völlig das Produkt von anderen psychischen Zuständen, sondern wird aus ihnen unter bestimmten *Bedingungen* gebildet. Über sie nun müssen wir uns vor allem Rechenschaft geben.

Nehmen wir folgenden einfachen Gedanken: Am Tage (unter sonst gleichen Bedingungen) ist es immer *wärmer als nachts*. Es ist klar, daß dieser Gedanke materiell durch diejenigen Tatsachen des unmittelbaren Bewußtseins bedingt ist, die in den Empfindungen der Wärme und Kälte, des Lichts und der Dunkelheit enthalten waren. Ohne diese Empfindungen wäre unser Axiom, weil ihm der Inhalt fehlte, unmöglich. Aber das einfache Entstehen und Verschwinden von Wärme- und Licht-Empfindungen könnte offenkundig an und für sich unseren Gedanken nicht bedingen. Wenn man nämlich diese Empfindungen, die bei ihrem Vorhandensein bewußt sind, sofort vergäße, das heißt wenn sie für uns *jenseits des Seins* verschwänden[4], so könnte sich aus ihnen, als aus bereits nichtseienden, kein allgemeiner Gedanke mehr bilden. Man kann nicht behaupten: *es kommt vor*, wenn man nicht die vielen Fälle im Gedächtnis hat, in denen *es war*. Wenn somit die psychischen Tatsachen von selbst entstehen und verschwinden, so können diese Tatsachen nicht als solche, sondern nur ihre Bewahrung Materie oder erste Ursache des logischen Gedankens sein. Das ununterbrochene Entstehen und Verschwinden *ist die Zeit*, und wir müssen die Zeit als Bedingung eines jeden psychischen Vorkommens, und folglich auch des Denkens nach seiner *psychischen*, subjektiven Seite hin anerkennen; aber wir sehen, daß dasselbe Denken in seiner *logischen* Bedeutung die Zeit nicht nur nicht zu seiner Bedingung hat, sondern im Gegenteil das logische Denken als solches jene relative Aufhebung der Zeit voraussetzt, die *Gedächtnis* oder *Erinnerung* heißt[5]. Bildlich gesprochen: wessen man sich entsinnt oder was ins Gedächtnis tritt, ist schon dadurch der Zeit *entzogen* und nur von diesen der Zeit entzogenen Opfern nährt sich der logische Gedanke.

Das logische Denken ist also vor allem durch die *Reaktion gegen die Zeit von Seiten eines Überzeitlichen bedingt, das in der Erinnerung wirkt.*

4. Solowjew bedient sich hier eines nicht übersetzbaren Wortspiels: *za–byt'* = vergessen; *za bytijem* = jenseits des Seins. *Der Übersetzer.*

5. In der vorliegenden Betrachtung können diese beiden psychologischen Termini ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen ihnen benutzt werden.

VII

Es ist klar, daß es unmöglich wäre zu denken, wenn das, woran gedacht wird, beim Entstehen gleich wieder aus dem Bewußtsein verschwände, abgelöst von einem anderen ebenso Verschwindenden und so weiter – das Denken wäre in solchem Falle *materiell* unmöglich, weil ihm der Gegenstand fehlte. Zu allererst ist es nötig, daß dieser Gegenstand, das heißt diese oder jene Gruppe psychischer Zustände, sich im Laufe der Zeit in der Form der Erinnerung erhält. Ohne dies ist das Denken unmöglich; aber das allein ist für das Denken noch nicht ausreichend. Das Gedächtnis ist eine psychologische Tatsache, die an und für sich noch keine logische Bedeutung hat. Nehmen wir an, es trete eine ganze Reihe von erlebten Zuständen in die Erinnerung, ganze Bilder von erlebten Erscheinungen – dies würde eine sehr komplizierte, aber doch nur subjektive, einzelne Tatsache darstellen, eine besondere Art von psychischem Vorhandensein, das sozusagen über die Form der Zeit hinausgehoben ist, das aber immerhin über die Grenzen des gegebenen Vorganges nicht hinausgeht. Man erinnert sich an dieses und jenes – in dieser Tatsache an und für sich ist keinerlei Möglichkeit einer Bürgschaft oder Vertretung für irgendwelche andere Tatsachen zu sehen. Aber wenn auch nur eine so schlichte Behauptung ausgesprochen wird, wie »tags ist es wärmer als nachts«, so ist darin, außer der Erinnerung an die erlebten Wärme- und Licht-Empfindungen, noch etwas anderes enthalten, und zwar vor allem die *Verallgemeinerung* der durch das Gedächtnis bewahrten psychischen Tatsachen – im *Wort*. Die der Sprache entbehrenden Tiere denken nicht logisch, obgleich sie Gedächtnis haben. Das Wort ist für das Denken die zweite notwendige Grundlage, ohne welche die erste allein nicht wirksam ist. Die angeführte These trägt uns, ungeachtet ihrer Einfachheit und Leere, dank dem Wort, zweifellos in das Gebiet des logischen, das heißt des allgemeinen Denkens hinüber. Im Wort »tagsüber« wird jeder Tag gemeint und nicht nur die Tage, die sich tatsächlich in der gegebenen Erinnerung vorfinden, und unter dem Wort »Wärme« wird die Wärme überhaupt

verstanden und nicht nur die Wärme-Empfindungen, die im Gedächtnis geblieben sind.

Das Gedächtnis erhebt sich über das psychische Vorhandensein nur in dem Sinn, daß ein Zustand, der in der Gegenwart verschwunden ist, im Bewußtsein als Gewesenes erhalten bleibt; aber diesem Erhaltenbleiben unterliegen die Einheiten und Gruppen von psychischen Zuständen in derselben Form, in der sie unmittelbar gegeben waren: wessen man sich entsinnt oder was in die Erinnerung tritt, ist gerade *dieses* Gewesene und nichts mehr. Es kann sehr einfach sein oder sehr kompliziert, aber sowohl Einfachheit als auch Kompliziertheit haben hier einen rein tatsächlichen, einmaligen und isolierten Charakter. *Nur dieses* tritt in die Erinnerung. Umgekehrt bedeutet ein jedes Wort nicht »dieses« (das Einzelne), sondern »alles derartige«. Die Erinnerung stellt das vor, was nicht vorhanden ist, was aber eine vorhandene Tatsache *war*, während dem Wort überhaupt keine *unbedingte* Beziehung zu irgendeinem tatsächlichen Vorhandensein, weder zu einem gegenwärtigen noch zu einem vergangenen, eignet – es stellt auch das dar, was nicht ist und noch niemals war, was aber sein kann, oder was *denkbar* ist. Dabei wird, wenn das, woran man sich erinnert, eine Gruppe von verschiedenen Zuständen ist, jenes tatsächliche Fehlen einer inneren Einheit zwischen diesen Zuständen nicht durch die Erinnerung an sie aufgehoben, da diese keineswegs irgendeine neue Einheit schafft: die in der Erinnerung auftauchenden Tatsachen verbleiben in der Erinnerung ebenso *getrennt*, ebenso *einzeln*, wie sie es in der vergangenen Wirklichkeit waren. Das Wort dagegen schafft seinem Inhalt eine neue Einheit, die in dem Befund des unmittelbaren Bewußtseins nicht gegeben war. Zwischen jener Rose, die ich vor zwanzig Jahren sah und roch, und jener anderen, auf die ich jetzt blicke, gibt es keinerlei tatsächlichen Zusammenhang (ich meine zwischen den zwei Gruppen psychischer Zustände), genau so wenig wie zwischen ihnen und jenen Rosen, die ich mir im Garten eines chinesischen Mandarins oder des General-Gouverneurs von Kanada blühend vorstelle. Aber die allgemeine Bezeichnung – das Wort Rose (das so oder anders klingt, oder gar nicht klingt – ganz

gleich) – macht aus diesem allem ein wirkliches Eines und hebt die *Getrenntheit* der Empfindungen vollständig auf, ohne auch nur eine Andeutung davon zu hinterlassen.

Das Wort ist das eigentliche Element des logischen Denkens, das ohne Worte ebenso unmöglich ist, wie die Luft ohne Sauerstoff und das Wasser ohne Wasserstoff. Selbstverständlich handelt es sich um das Wort überhaupt, unabhängig von diesen oder jenen Arten seiner Äußerung. Das Wort ist Wort unabhängig davon, ob es im Sinn behalten oder laut ausgesprochen oder geschrieben oder gedruckt wird. Wesentlich für das Wort ist nur, daß die mit dem Wort bezeichneten Dinge etwas miteinander gemeinsam haben, sowie die Beständigkeit des Ausdruckes oder der Bezeichnung, nicht aber, daß diese Ausdrücke oder Zeichen durch diesen und nicht durch jenen äußeren Sinn aufgenommen werden. Die Behauptung der ausschließlichen Abhängigkeit des Wortes von bestimmten Laut-Verbindungen wird genügend widerlegt sowohl durch die Existenz der ideographischen Schrift, die nur für das Sehen, ohne jede Beziehung zum Hören Bedeutung hat, als auch durch die Möglichkeit, sich mehrere Sprachen anzueignen, oder durch das Übersetzen aus der einen Sprache in die andere, wobei das Laut-Wort sich anschaulich als bewegliche Hülle des Sinn-Wortes erweist[6]. Das Wort überhaupt ist *Symbol,* das heißt ein Zeichen, das in sich die vorhandene Einmaligkeit mit der allgemeinen Bedeutung vereinigt. Das Wort ist Element eines jeden Gedankens, und man muß die gängige Behauptung als ungenau aufgeben, daß die Worte an und für sich nur dazu dienen, *Begriffe* auszudrücken. Diese Beschränkung des Wortes auf nur *eine* Form des Denkens widerspricht der Wirklichkeit. Solche Worte wie: *Es*

6. Die uns bekannten Denkmäler der Ideographie (zum Beispiel bei den Chinesen oder bei den Ägyptern) wurden allerdings von sprechenden Menschen geschaffen (wenn auch von schweigsamen). Wenn aber irgendwo ein ganzes Volk von Taubstummen existiert hätte, so wäre es unter in jeder anderen Hinsicht günstigen Bedingungen natürlich unvermeidlich zu irgendeiner ideographischen Bezeichnung der Gedanken gelangt, das heißt zum *lautlosen Wort.* Man kann doch wirklich einen taubstummen Menschen nicht für ein Wesen halten, das von Natur aus keine Sprache hat.

dunkelt, es dämmert, es wird Abend[7] und ähnliche drücken je nicht einen Begriff, sondern ein ganzes Urteil aus. Aber diese Unterscheidung selbst zwischen Begriff und Urteil, als den formalen Elementen des Gedankens, kann uns noch unbekannt oder strittig sein, wenn das Wort in seiner logisch-allgemeinen Bedeutung schon unzweifelhaft existiert. Wenn wir, um auszudrücken, was wir vor Augen haben, sagen »es dunkelt« oder »es dämmert«, so setzen wir damit unwillkürlich ein Zeichen, das immer und überall und für alle einen jeden Fall von Morgen- oder Abend-Dämmerung bezeichnen kann. Damit ist uns ein fertiger Stempel gegeben, der im Gedächtnis aufbewahrt wird und auf eine unbegrenzte Zahl von entsprechenden Erscheinungen gedrückt werden kann, um sie über die Empfindbarkeit hinaus auch noch denkbar zu machen.

Woher wird nun aber das Wort genommen? Eine rasche Antwort auf diese Frage werden jene bereit haben, für die es schon völlig klar ist, was hier der Terminus »woher« bedeutet. Für uns bezeichnet *vorläufig* der Terminus »woher« in seinem eigentlichen Sinn nur eine räumliche Beziehung, von der die Natur des Wortes gar nicht berührt wird. Wir spüren jedoch, daß die Frage eigentlich etwas anderes meint, *was* aber, das ist vorläufig unbekannt. Wir können vom Wort mit Klarheit und Gewißheit nur folgendes behaupten: 1. das Wort existiert als psychische Tatsache; 2. ein jedes Wort hat über seine tatsächliche Anwesenheit im vorhandenen Bewußtsein hinaus eine universale Bedeutung zu eigen; 3. das Wort bekommt sein psychisches Material vermittels einer besonderen psychischen Tatsache, die in der Reaktion von etwas Überzeitlichem auf den ununterbrochenen Wechsel der vorhandenen Zustände des Bewußtseins besteht; 4. während es die Tatsache des Gedächtnisses voraussetzt, wird das Wort selbst vom Denken vorausgesetzt, das ohne Worte nicht die Vereinigung von *bestimmten* und *allgemeinen* Elementen sein, das heißt keine *logische* Bedeutung haben kann[8]; obgleich diese oder jene Worte erdacht sein,

7. Diese Urteile werden im Russischen mit *einem* Wort ausgedrückt: smjerkajetsja, razswjetajet, wjetscherjejet. *Der Übersetzer.*

8. In der Volkssprache werden auch solche Zustände des Bewußtseins Gedanken genannt, denen Bestimmtheit und wirkliche Allgemeinheit fehlen;

das heißt als konventionelles Produkt eines Denkvorganges in Erscheinung treten können, so ist doch dieser Vorgang selbst nur auf der Grundlage des schon existierenden Wortes möglich; ursprünglich aber kann das Wort als Grundlage gegliederten und deutlichen Denkens nicht auf diesem selbst begründet sein, sondern ist es eine Tatsache, die jeder Reflexion vorausgeht und die subjektiv von nichts anderem bedingt ist, als von den durch das Gedächtnis aufbewahrten Gegebenheiten der psychischen Zustände, so daß das Wort selbst nur als eine unmittelbare Wirkung von etwas übertatsächlich Allgemeinem auf diesen oder jenen Teil der einzelnen psychischen Tatsachen bestimmt werden kann, ähnlich wie das Gedächtnis eine direkte Reaktion von etwas Überzeitlichem auf den Vorgang des ununterbrochenen Entstehens und Vergehens der psychischen Zustände ist. Wie das *Gedächtnis*, während es sich über den Wechsel der Momente des unmittelbaren Bewußtseins erhebt, das Verschwindende aufhält und das Verschwundene wiederbringt, *so sammelt das Wort, während es sich zugleich über die Existenz der vereinzelten Erscheinungen erhebt, das Getrennte* in eine Einheit, die so beschaffen ist, daß sie stets breiter als jedes gegebene Vorhandensein und stets für ein neues Vorhandensein offen ist. Das Gedächtnis ist das Überzeitliche im Bewußtsein, das Wort ist sowohl das Überzeitliche wie das Überräumliche. Kant irrte, als er Raum und Zeit als die ursprünglichen Formen der sinnlichen Anschauung und dadurch auch der ganzen – darüber hinausgehenden Erkenntnis aufstellte, da er die gnoseologische Bedeutung der zwei psychischen Grundlagen nicht genügend wertete, die das Bewußtsein unmittelbar von der vollen Unterordnung unter die Zeit und den Raum befreien.

VIII

Der innere, überzeitliche und überräumliche Zusammenhang der psychischen Zustände oder der Gegebenheiten des unmittelbaren Bewußtseins, der durch das Wort dargestellt wird, macht an und

jedoch sind das nur Keime von Gedanken, die in dieser Form kein echtes Denken bilden.

für sich noch nicht das Denken aus. Das Wort ist die nächste Voraussetzung eines jeden möglichen Gedankens, sein eigentliches Element, aber es schafft noch keinen wirklichen Gedanken. Wenn wir diese oder jene Worte einzeln aussprechen oder wenn wir sie äußerlich verbinden (zum Beispiel nach dem Wohlklang), so ergibt sich daraus keinerlei Gedanke. Ebenso wenig treten wir dann schon in das Gebiet des Denkens ein, wenn wir verschiedene Vorstellungen miteinander verbinden – sowohl jene, die schon durch das Wort verallgemeinert und objektiviert sind, als auch die, welche auf der Stufe der individuellen Erinnerungen verbleiben. Wenn wir sie nach den Regeln der sogenannten Assoziation verbinden – nach Angrenzung, nach Ähnlichkeit und Kontrast –, indem wir dabei nur jene Ordnung reproduzieren, in der eine Vorstellung uns tatsächlich an eine andere erinnert, so treten wir auch damit noch nicht in das Gebiet des Denkens ein: die sogenannten »Gesetze der Assoziation der Ideen« sind lediglich Handgriffe des Gedächtnisses, durchaus aber nicht des Denkens. Nach ihnen richtet sich der Verstand entweder dann, wenn er zufällig untätig ist (zum Beispiel im Gespräch über Lappalien); oder dann, wenn er die Fähigkeit zu denken ganz verliert (zum Beispiel bei fortgeschrittener Gehirnparalyse, für die es geradezu symptomatisch ist, daß der Kranke sich den äußeren Assoziationen seiner Vorstellungen willenlos hingibt, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen).

Das Denken entsteht aus Erinnerungen durch Worte. Das Gedächtnis gibt dem Denken Beständigkeit im Wechsel der Zustände in der Zeit, das Wort befreit es sowohl von der zeitlichen als auch von der räumlichen Aufspaltung; auf diese Weise werden die Bedingungen für die Möglichkeit des Denkens geschaffen. Was aber wird für seine eigene Wirklichkeit verlangt? Worin besteht das echte Denken?

Wenn eine Rede ertönt (das heißt eine gewisse Verbindung von Worten vollzogen wird), in der zwar die Bedeutung der einzelnen Worte vollständig bekannt ist, das *Ziel* ihrer Verbindung oder der allgemeine Sinn der Rede aber unklar bleibt, so fragen wir: Was will der Redner damit sagen? – und wenn wir auf diese Frage die Antwort erhalten: Nichts! so lassen wir endgültig die ganze Rede

ohne Beachtung, in der vollen Gewißheit, daß das kein Gedanke, sondern nur eine Ansammlung von Worten ist – obwohl die Frage selbst zeigte, daß von einer jeden Rede (die schon in ihren Elementen selbst, das heißt in den Worten, die allgemeine Möglichkeit des Denkens einschließt) vorausgesetzt wird, sie sei der Ausdruck eines bestimmten Gedankens, der sich indessen beim Fehlen eines bestimmten Willens oder einer Absicht nicht als ein wirklicher, sondern nur als ein vermeintlicher Gedanke erweist.

Somit wird für einen wirklichen Gedanken außer dem *gedanklichen Bestand* mit seiner allgemeinen Bedeutung noch *die vorangestellte Bestimmung dieses Bestandes, einem gewissen positiven Ziel zu dienen, verlangt.* Diese Absicht, die dem wirklichen Gedanken vorausgeht und folglich hinter dem Gedanken steht, wird deshalb (in der russischen Sprache) sehr treffend *Vorhaben* genannt[9].

Somit lassen sich drei unabänderliche Bedingungen des Denkens feststellen:

1. das *Gedächtnis,* das dem Denken das erste beharrende oder zeitfeste Material gibt;

2. das *Wort,* das diesem Material die grundlegende Form der Allgemeinheit oder die Freiheit von den empirischen Bedingungen des subjektiven psychischen Vorganges verleiht.

Zu diesen beiden Bedingungen der Möglichkeit des Denkens kommt, um es wirklich zu machen, die dritte hinzu – *das Vorhaben,* das den Gedanken als notwendigen Weg zum vorgenommenen Ziel schafft.

9. Im Original steht ein Wortspiel, das im Deutschen nicht wiedergegeben werden kann: *za myslju* = *zamysl* (was hinter dem Gedanken steht = Vorhaben). *Der Übersetzer.*

Dritter Aufsatz

DIE FORM DER VERNÜNFTIGKEIT UND DIE VERNUNFT DER WAHRHEIT

I

Die formale Gewißheit der Vernunft *erwächst* gradenwegs aus der unbestreitbaren Gewißheit, aus der Selbstevidenz des unmittelbaren Bewußtseins oder den Gegebenheiten des psychischen Vorhandenseins. Wenn es keinen Streit über die Tatsache geben kann, daß ich jetzt und hier Kälte empfinde, so ist auch der *Gedanke* an die Kälte selbst oder an die Kälte *überhaupt* ebenso unbestreitbar. – Obgleich auch dieser Gedanke *jetzt* und *hier* in mir entstanden ist, erschöpft er sich doch nicht in dieser psychischen Tatsache, sondern er wird mir darüber hinaus bewußt; und zwar wird er mir als ein Gedanke direkt und unmittelbar bewußt, der sich in gleicher Weise und ohne Unterschied auf alle Empfindungen von Kälte bezieht, von wem, wann und wo auch immer sie erfahren sein mögen.

Mit derselben unmittelbaren Gewißheit, mit der wir die vorhandene Wirklichkeit der Kälte empfinden, *verstehen* wir die Möglichkeit der allgemeinen Bedeutung derjenigen *Qualität*, die in diesem unserem Empfinden gegeben ist; denn, wenn wir auch nur dieses behaupten, daß die Kälte eine zuweilen angenehme, zuweilen aber unangenehme Empfindung ist, so wissen wir doch, woraus immer wir auch eine solche Behauptung geschöpft haben mögen (darüber wird noch zu reden sein), in jedem Fall mit absoluter Unbezweifelbarkeit, *was* wir eigentlich unter dieser Behauptung *verstehen*, worauf sie sich eigentlich bezieht, nämlich: nicht auf jene Empfindung von Kälte, die wir im gegebenen Augenblick erfahren oder nicht erfahren, sondern auf *jede* Kälte, die in jedem Augenblick und an jedem Ort von jedem Subjekt erfahren oder nicht erfahren wird. Kürzer gesagt, wir verstehen diese bestimmte Eigenschaft völlig unabhängig von allem unmittelbar Gegebenen,

und dennoch ist dieses selbe Freisein von der unmittelbaren Gegebenheit zweifellos eine unmittelbar psychisch gegebene und in dieser Hinsicht unbedingt gewisse Tatsache des Bewußtseins. Ich weiß doch direkt und unmittelbar, daß *ich jetzt und hier an das denke, was jetzt und hier nicht ist.* Das vernünftige Denken ist, wenn auch nur in einem ganz keimhaften Zustand, bereits in der Gestalt irgendeines abstrakten Begriffes von der oder jener konkreten sinnlichen Eigenschaft oder Erscheinung im unmittelbaren Bewußtsein gegeben, und zwar als ein gewisses Vorhandensein dieses Bewußtseins, das *über sich selbst hinauswächst,* als eine psychische Tatsache, die aufgehört hat *nur* psychische Tatsache zu sein – die unmittelbar mit ihrer allgemeinen Bedeutung über ihre Einzelwirklichkeit hinausgreift.

Dieses formale, objektive Wesen der Vernunft bildet seiner unbestreitbaren Gewißheit nach, in Verbindung mit einer ebensolchen unbedingten Gewißheit der subjektiven Gegebenheiten des unmittelbaren Bewußtseins, den zweiten Ausgangspunkt der theoretischen Philosophie, und ich wünschte ihn jedem philosophierenden Leser ebenso klar und unzweifelhaft zu machen, wie er mir klar und unzweifelhaft ist, seit ich mir darüber Rechenschaft abzulegen begann, was Denken ist. Möge man es mir also nicht verargen, daß ich, bevor ich zu dem besonderen Gegenstand dieses Abschnittes übergehe, noch einmal bei dieser ursprünglichen Wahrheit stehen bleibe. Ein Leser, dem die Sache auch ohne dies klar ist, kann das, was gleich unter Ziffer II folgt, ganz auslassen.

II

Vor allem muß man im Gedächtnis behalten, daß von einzelnen Seelen als von unabhängigen Substanzen, von verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung und ihres Wachstums und ebenso, andererseits, vom Körper, als von einer Realität, vom Gehirn, von den Nerven und ihren physiologischen Verrichtungen und, in Verbindung damit, von der Entstehung der höheren Arten des seelischen

Lebens aus niederen bei uns jetzt keine Rede sein kann, weil wir darüber *im voraus* nichts Sicheres wissen; die Hauptsorge der theoretischen Philosophie ist ja die Gewißheit dessen, was sie behauptet.

Wenn wir eine gewisse Empfindung erfahren (und ebenso, wenn wir sie nicht erfahren) und dabei an sie in ihrer allgemeinen Geltung denken, so ist dieser Gedanke ein einzelner und vorhandener Zustand des Bewußtseins, der durch die Sache selbst über das gegebene Vorhandensein des seelischen Lebens hinauswächst[1].

Ein jeder Gedanke, und sei es der einfachste und leerste, kann indessen nicht *so* einfach und leer sein, daß man in ihm nicht zwei selbständige, wenn auch wesentlich miteinander verbundene Seiten unterscheiden könnte; es ist möglich, ja notwendig, jeglichen Gedanken erstens als den einzelnen Zustand des subjektiven Bewußtseins oder als ein Gegebenes des fließenden psychischen Vorhandenseins, und zweitens als *das* Gedachte zu nehmen, das in diesem einzelnen Zustand nicht auf einzelne sondern auf allgemeine Weise bezeichnet wird, als etwas Objektives, wenn nicht dem Inhalt, so doch *der Form nach*. Es ist ebenso unmöglich, diese zwei Seiten voneinander zu trennen, wie die eine auf die andere zurückzuführen. Trennen kann man sie nicht, weil ein *Gedanke* (und hierin liegt sein spezifischer Unterschied von den übrigen Zuständen des Bewußtseins) in keinem Fall bloß als Bewußtseinszustand auftritt; andererseits aber ist es ebenso unmöglich, ein *Gedachtes* anzunehmen, das nicht *auch* als ein gewisser psychischer Zustand gegeben wäre, da es andernfalls ein Gedachtes wäre, welches gar nicht gedacht wird, was ein Widersinn ist. Was aber das Zurückführen von einer dieser Seiten auf die andere betrifft, so ist es deshalb unmöglich, weil wir notwendigerweise dem, woran wir den-

1. Wem das Wort »darüber hinauswächst« für die Philosophie zu einfach erscheint, der kann ohne weiteres meinen Ausdruck durch folgenden ersetzen: »dieser Gedanke transzendiert schon durch den Akt seiner objektiven Formulierung seine subjektive Aktualität und postuliert imperativisch die Universalität des Intellektes.« Übrigens möchte ich überhaupt und ohne Scherz wissen, was man gegen die Benutzung von allgemeinen, der organischen Ordnung entlehnten Begriffen (wie »Wachstum«, »Darüberhinauswachsen«) haben kann, nachdem die ganze Psychologie sowohl bei Herbart als auch in der englischen Schule mit den der Mechanik entnommenen Begriffen überschwemmt worden ist.

ken, eine objektive Bedeutung geben und dabei niemals zugleich damit eine solche Bedeutung auch auf die Tatsache dieses Gedankens selbst übertragen, indem wir ihr im Gegenteil die Eigenschaft eines subjektiven Zustandes des Bewußtseins belassen; so weiß ich ohne jeden Zweifel, daß die von mir gedachte Kälte, das heißt der Begriff der Kälte selbst, eben meinem Gedanken nach objektive Gültigkeit für alle Subjekte hat, unabhängig von ihrer Verschiedenheit nach Zeit und Ort; die Tatsache jedoch, daß ich jetzt gerade an Kälte denke, hat keinerlei objektive und allgemeine Bedeutung und ist ein ebenso vereinzelter und vorübergehender subjektiver Zustand wie jenes von mir *empfundene* Frösteln, anläßlich dessen, nehmen wir an, dieser mein Gedanke entstanden ist und das ich natürlich nicht objektivieren und verallgemeinern werde. In keinem Fall werde ich ja behaupten, daß diese psychische Tatsache selbst als solche (sei es die Tatsache der Empfindung oder die Tatsache des Gedankens – ganz gleich) irgend etwas jenseits der Grenzen ihres gegebenen Vorhandenseins ist. Somit wird nicht nur im Verhältnis zwischen Empfindung und Gedanken, sondern auch innerhalb der Grenzen des Gedankens selbst der Unterschied zwischen dem psychischen Zustand, der eben erlebt wird, und dem, was in diesem Zustand ausgedrückt oder bezeichnet ist, bewußt. Das erste ist die vorhandene Tatsache des Denkens, das zweite ist das Gedachte als Allgemeines. In diesem meinem einzelnen subjektiven Gedanken wird nicht nur er gedacht, sondern auch sein Anderes und Allgemeines. Soweit das Gedachte nicht *nur mein* Zustand, sondern notwendigerweise auch etwas anderes ist, hat das Denken eine *objektive* Natur; soweit das Gedachte nicht nur in diesem, sondern notwendigerweise in einem jeden Falle des Denkens ist, hat dieses eine *universale* oder allheitliche (ökumenische) Natur.

In der früheren Betrachtung[2] habe ich als Beispiel eines vernunftgemäßen Denkens absichtlich einen *unsinnigen* Gedanken gewählt, einen solchen, der nur im Schlaf oder in einer psychiatrischen Heilanstalt formuliert werden könnte. Ich wählte ihn deshalb, um kla-

2. Siehe oben »Die Gewißheit der Vernunft«.

rer zu zeigen, daß es vorläufig nicht um den besonderen Inhalt dieses oder jenes Gedankens geht, der wahr und falsch, sinnvoll und widersinnig, sicher und unglaubwürdig sein kann, sondern nur um die allgemeine *Form* jeglichen Denkens, die stets ein und dieselbe ist, für alle Fälle den gleichen Sinn hat, in jedem Fall wahrhaft und unbedingt gewiß ist. Genau ebenso nahm ich, als ich vom unmittelbaren Bewußtsein sprach[3], absichtlich das Beispiel des seltsamen Traumgesichts, wiederum um zu zeigen, daß zunächst nicht die problematische Realität des Bewußten oder dessen, *was* erfahren wird, wichtig ist, sondern lediglich die unbedingte Gewißheit der Tatsache, *daß* dieses *erfahren wird.*

III

Somit haben wir eine zweifache, gleichermaßen unbestreitbare Gewißheit: die subjektive Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins in seinen tatsächlich vorhandenen Zuständen und die objektive Gewißheit des vernünftigen Denkens in seiner allgemeinen Form.

Ist dies aber das, was not tut: das, was wir eben suchten? Es existiert alles, was erlebt wird, als Tatsache, es existiert alles, was gedacht werden kann, als logische Form. Aber schon in diesem Begriff der Form selbst ist die Forderung nach Inhalt enthalten und zwar nicht nach irgendeinem, sondern nach einem der Form entsprechenden (ihr adäquaten) Inhalt. In dem logischen Charakter des Gedankens, wenn auch des leersten, widersinnigsten, falschesten Gedankens, sind unauslöschliche Anzeichen der Objektivität, Allgemeinheit, Notwendigkeit enthalten. Indessen entsprechen, dem Inhalt nach betrachtet, nicht nur leere, widersinnige und falsche Gedanken diesen formalen Forderungen des Denkens nicht, sondern auch die reichste wissenschaftliche Erfahrung ist ihnen nicht adäquat. Denn diese Erfahrung weist letzten Endes stets zwei Ele-

3. Siehe oben »Der Anfangsgrund der theoretischen Philosophie«.

mente auf: sie kann immer auf die Tatsachen des Bewußtseins zurückgeführt werden, die so oder anders erlebt und nachher so oder anders von der Tätigkeit des Verstandes verarbeitet, das heißt in die logische oder vernünftige Form des Denkens gebracht wurden. Keine Gesamtheit von Zuständen des Bewußtseins aber, die von diesem oder jenem (empirischen) Subjekt oder einer vorhandenen Gesamtheit von Subjekten erlebt wurden oder erlebt werden, kann durch sich die logische Form füllen; das heißt sie kann die Vernunft nicht befriedigen, aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Form der Vernunft *unbedingt* ist. Diese Form verlangt nämlich oder behauptet formell die unbedingte Objektivität, die unbedingte Allgemeinheit, und damit auch den unbedingt notwendigen Zusammenhang ihres Inhalts. Indessen kann die Erfahrung, auch wenn es die umfassendste, wissenschaftlichste ist, indem sie von den Gegebenheiten des vorhandenen Bewußtseins oder von der fließenden, nicht ausgeschöpften Gesamtheit des tatsächlichen Erlebens ausgeht, nur den Anspruch auf *bedingte* Objektivität erheben, auf bedingte Allgemeinheit oder Verallgemeinerung und auf bedingten Zusammenhang ihres Inhaltes.

Andererseits gibt es ein Element des Unbedingten in unserem Wissen, nämlich erstens die unbedingte Gewißheit der im Erleben gegebenen Zustände des Bewußtseins als solcher, und zweitens die unbedingte Gewißheit der logischen Form des Denkens als solcher. Aber das ist eine leere Unbedingtheit, im einen Falle gleich der begrenzten, *eindimensionalen* Unendlichkeit der Linie, im andern gleich der *zweidimensionalen* Unendlichkeit der Fläche.

Die Leere der unbedingten Form ist das Gegebene, das unbestritten Existierende; das Gesuchte aber ist ihre Anfüllung. Das Suchen selbst, die Forderung, ist eine unzweifelhafte Tatsache. Durch sie wird notwendigerweise auch die Eigenschaft des Gesuchten, des Verlangten vorbestimmt. Wir wissen, was wir suchen. Schon im Altertum wurde die Aufmerksamkeit auf diese paradoxe Tatsache gerichtet: es gibt ein Wollen, Streben, Suchen, die Wahrheit zu erkennen, folglich ist sie schon bekannt, denn das Unbekannte kann man nicht wünschen – ignoti nulla cupido. Die Schwierigkeit wird durch den augenfälligen Unterschied zwischen dem Bekanntsein

der Wahrheit als eines *Begriffes*, und dem Wissen der Wahrheit *selbst* sogleich beseitigt[4].

In welcher Form aber wird uns der Begriff von der Wahrheit gegeben wenn nicht in jener der Vernünftigkeit, die eine unzweifelhafte Tatsache ist? Wir sahen, daß diese Form sich für das alltägliche Bewußtsein im Zustand der *Zerstreuung* und *Indifferenz* befindet, so daß sie auch solche Gedanken begleitet, die ihren Inhalt nach als Traum-Wahn zu charakterisieren sind. Diese Form aus ihrer Zerstreuung auf ihr Selbst zu konzentrieren, sie von dem ihr nicht gemäßen bedingten Inhalt, der sie selbst an und für sich inhaltslos läßt, zu lösen – das heißt, sie aus einem gleichgültigen Begriff in ein lebendiges *Vorhaben* zu verwandeln – das ist die erste wesentliche Aufgabe der Philosophie.

Tatsächlich ist es unzweifelhaft, daß das Vorhaben, von welcher Art es auch sei, der Beginn einer lebendigen Bewegung ist, die jeglichen gedanklichen Stoff befruchtet. Ein Vorhaben ist jenes schöpferische *es werde*, das aus dem Chaos der tatsächlichen Zustände des Bewußtseins geistige Weltchen und Welten schafft. Es existiert *das Gedächtnis* als allgemeiner unbestimmter Aufstieg des Bewußtseins über den Strom des zeitlichen Wechsels hinaus; aber das Gedächtnis an und für sich rettet bloß tatsächlich, zufällig Stückchen und Stücke der erlebten psychischen Zustände, und sein Inhalt bleibt, wenn auch ins Zeitlose gehoben, ja verewigt, immerhin doch ein *Chaos* – und erst mit dem Vorhaben der alltäglichen und der wissenschaftlichen *Erkenntnis* beginnt ein neuer Vorgang von Gestaltung, der das persönliche und das kollektive Gedächt-

4. Bei HEGEL nimmt dieser Unterschied, seinem Gesichtspunkt entsprechend, eine solche Gestalt an, daß der von Anfang an bekannte Begriff der Wahrheit der allgemeine, noch nicht bestimmte oder unentwickelte Begriff (nur »an sich«) ist, die Wahrheit *selbst* aber, welche gesucht wird, derselbe Begriff ist, dialektisch zur Fülle seiner Bestimmungen (»an und für sich«) entwickelt. Es ist nicht nötig, im voraus mit einer solchen Ansicht zu streiten. Wir wollen indessen bemerken, daß der Begriff der Wahrheit nach der dialektischen Methode von Hegel selbst, nachdem er sich bis zur Fülle seiner Bestimmungen entwickelte, in sein Anderes übergehen muß, das heißt die volle Wahrheit kann keinen Platz in der Sphäre des bloßen Begriffes finden (wenn auch nur im allerweitesten, Hegelianischen Sinn).

nis in alltägliche, in historische, in wissenschaftliche *Erfahrung* verwandelt.

Es existiert *das Wort* – der zweite Aufstieg des bewußten Lebens über das fließende Vorhandensein, über das πάντα ῥεῖ hinaus. Aber auch die Fülle des Wortes ist bloß ein Überfluß verschiedener Bruchstücke des Erlebten, die in eine mögliche schematische Ordnung gebracht wurden, in deren Grenzen das fließende Leben die Wirklichkeit von zahllosen neuen Zuständen des Chaos schafft, und nur das Vorhaben einer *logischen Überlegung* – und eine Kette von solchen Vorhaben – rettet gewissermaßen das Bewußtsein vor dieser *Wortanarchie* und »schlechten Unendlichkeit«.

Aber außer all diesen einzelnen Absichten der empirischen und logischen Erkenntnis, die sich zu immer weiteren Kreisen der wissenschaftlichen Erfahrung und des formalen Verstehens auswachsen, existiert die eine, ihrem Gegenstand nach einzige Absicht – *die Wahrheit selbst zu erkennen.* Dieses Vorhaben ist, wie auch jedes andere, erstens eine selbstgewisse Tatsache des vorhandenen Bewußtseins: soweit sie vorhanden ist, soweit wird sie auch anerkannt. Zweitens: das Vorhaben der unbedingten Erkenntnis der Wahrheit selbst, das heißt nicht der Wahrheit der einzelnen Tatsache und nicht der Wahrheit der allgemeinen (allgemein gültigen)[5] logischen Form, sondern der Wahrheit ihrem Wesen nach, oder als des unbedingt Seienden – dieses Vorhaben wird, wenn es nur ein wirklicher, lebendiger Akt des Entschlusses und nicht, gleich allen übrigen Vorhaben, eine schemenhafte »velleitas« ist, zum Beginn einer Bewegung, die das psychisch Vorhandene zum Material eines komplizierten Vorganges sammelt, der auf die Erfüllung des ursprünglich Vorgenommenen gerichtet ist. Drittens – und hier liegt die unterscheidende Besonderheit dieses, des eigentlich-philosophischen Vorhabens im Vergleich zu allen anderen – ist das Vorhaben *unbedingt* nicht nur im Sinne seiner subjektiven Selbstgewißheit, sondern auch in Bezug auf seinen Gegenstand oder Inhalt. Dieser Gegenstand hat an und für sich schon unbedingte Bedeutung, unbedingten Wert. Er ist schon im voraus in seinem absoluten Wert

5. Im Original deutsch. *Der Übersetzer.*

anerkannt, der auch von keinem Skeptizismus verneint wird. Der Zweifel bezieht sich nur auf die Möglichkeit der Erfüllung, nicht aber auf den Wert der Aufgabe selbst ihrem Gegenstand nach. Aber auch die Möglichkeit der Erfüllung wird nur infolge eines Mißverständnisses vom Standpunkt des Skeptizismus aus abgelehnt. Gewöhnlich wird die Erkenntnis der Wahrheit ihrem Wesen nach auf Grund einer Voraussetzung als unmöglich bezeichnet, die in einem groben Schema so dargestellt werden kann: es gibt einerseits ein gewisses X, das Wahrheit genannt wird, von dem nur bekannt ist, daß es ein Riesiges ist – μεγάλη ἡ ἀλήθεια –; andererseits aber gibt es etwas, das von Natur begrenzt oder verhältnismäßig klein ist, das menschlicher Verstand genannt wird, und die Aufgabe der Philosophie besteht nach dieser Voraussetzung darin, jenes Riesige in diesem Kleinen unterzubringen – eine Aufgabe, die offenbar für einen Philosophen unausführbar ist, auch wenn sein Intellekt in seiner Geräumigkeit den Pluderhosen des Philosophen Choma Brut[6] ähnlich wäre. Mit einem Wort gesagt, dieser vulgäre Skeptizismus – der für gewöhnlich feinere und ausgeschmückte Ausdrücke sucht, die aber das Wesen der Sache nicht ändern – gründet sich auf eine räumlich-mechanische Vorstellung von der Wahrheit, von dem erkennenden Verstande und dem Verhältnis zwischen ihnen. Da eine solche Vorstellung, als eine ganz ungeprüft angenommene, in jedem Fall unbegründet ist, so muß ein ernster und konsequenter Skeptiker erklären, daß er über das Wesen der Wahrheit, über den erkennenden Verstand und über das Verhältnis zwischen ihnen ganz und gar nichts weiß und deshalb auch die Unerfüllbarkeit der philosophischen Aufgabe nicht im voraus entscheiden kann; sondern, das Vorhandensein eines fremden Vorhabens sehend, muß er beiseite gehen und zusehen, was daraus entstehen wird.

6. Eine Gestalt aus Gogols phantastischer Erzählung *Wij. Der Übersetzer.*

IV

Somit ist außer dem Vorhandensein der psychischen Zustände als solcher und dem Vorhandensein der logischen Form des Denkens als solcher das philosophische Vorhaben der Erkenntnis der Wahrheit ihrem Wesen nach gegeben. Dieses Vorhaben erweitert schon durch sein bloßes Vorhandensein, als die tatsächliche Forderung der wirklichen echten Unbedingtheit, unser Denken. Die Vernünftigkeit als eine auf jeden Inhalt gleich anwendbare Form geht in die Forderung eines bestimmten (nämlich des unbedingten oder vollkommen ganzen) Inhaltes über, – wird zur Bejahung der Wahrheit selbst, welche Bejahung bestrebt ist, zur Vernunft der Wahrheit[7] zu werden.

In der unmittelbar gewissen, selbstevidenten Tatsache, daß die formale Vernünftigkeit uns nicht befriedigt, erweist sich das Subjekt der Philosophie als die *werdende Vernunft der Wahrheit*[8]. Hier tritt die landläufige Ansicht – die Ansicht, für welche die Sonne im Osten aufgeht und in Gestalt eines glänzenden Tellerchens sich über eine riesige blaue Schale bewegt, die über die Erde gekippt ist – hier tritt jene selbstbewußte, aber äußerst ungewisse Ansicht, die durch den Schul-Dogmatismus von Descartes und Co. dem Anschein nach verbessert, in Wirklichkeit aber verwirrt und verdorben wurde – wieder mit ihrer beliebten Frage hervor: »Ja, *wer* ist denn dieses Subjekt? Um Vernunft der Wahrheit zu werden, muß man existieren, existieren aber im eigentlichen Sinn bedeutet Substanz sein – ist also dieses Ihr *Subjekt* die denkende Substanz oder Sache von Descartes, die Monade von Leibniz, die einzelne individuelle »Seele« der alten spiritualistischen Psychologie? Wenn nicht, von wem sprechen Sie denn? *Wer* ist dieses Subjekt? Nennen Sie es beim Namen!«

Auf eine solche Forderung der schulmäßig-landläufigen Anschauung muß das Subjekt der Philosophie, ähnlich dem listenreichen Odysseus auf die Frage des geblendeten Zyklopen Polyphemos, folgendermaßen antworten: »Wer ich bin? – *Niemand!*« Wenn

7. *Razum istiny.* 8. *Stanowjaschtschijsja razum istiny.*

der aber drängen und sich ärgern sollte, so kann man die Antwort erläutern: Die Frage der empirischen Anschauung: »*Wer* bist Du?« kann nur an ein ebenfalls empirisches Subjekt gerichtet werden, das es nicht nötig hat, seinen Namen zu verbergen: das ist jedesmal jener ehrenwerte Herr, der aus diesen oder jenen Gründen sich entschließt, von Grund auf zu philosophieren, nachdem er sich von Schulvorurteilen losgesagt hat. So wie die wirkliche Sonne für diese Anschauung zu einem über das Himmelsgewölbe hin bummelnden Scheibchen von einigen Zoll Durchmesser zusammenschrumpft, so schrumpft das wahre Subjekt der Philosophie hier zu einem Peter Petrowitsch oder Isidor Karpytsch zusammen, die philosophische Werke schreiben. Also braucht man hier die Frage *Wer?* gar nicht zu stellen. Wenn es sich aber um etwas anderes, Wichtigeres handelt, so muß man, statt einer Antwort, die Aufmerksamkeit des Fragenden auf die Erwägung richten, daß man doch, auch der formalen Logik nach, den *bedingten* logischen Substraten[9] keine *unbedingte Bedeutung* beimessen darf, weil sie in philosophischen Konstruktionen nicht weniger, aber auch nicht mehr notwendig sind, als hölzerne Gerüste beim Bau von Steinhäusern.

Der spiritualistische Dogmatismus nimmt die unbedingte Wahrheit der einzelnen realen Einheiten des Bewußtseins an, die sich indessen schon durch ihre Vielheit selbst als bedingt erweisen werden. Diese Annahme zeigt klar, daß das Denken sich hier noch nicht auf den unbedingten oder wahrhaft philosophischen Standpunkt gestellt hat. Sobald er sich aber auf ihn stellt – und sei es zunächst nur in der Eigenschaft einer philosophischen Forderung oder eines Vorhabens –, hört das philosophierende Subjekt sogleich auf, sich auf seine vermeintliche Substanzialität zu konzentrieren; der Schwerpunkt des Denkens rückt notwendigerweise aus seinem suchenden Ich in das Gesuchte hinüber, das heißt in die Wahrheit selbst; die empirische Getrenntheit und Vereinzelung seines *Ichs* aber fällt natürlich dahin zurück, wohin sie gehört, in den Bereich des alltäglichen praktischen Bewußtseins, das darauf

9. russisch: *podstawka* = wörtlich »was darunter gestellt wird«, griechisch ὑπόστασις. *Der Übersetzer.*

verzichtet hat, den Kreis seines wahren Selbstbewußtseins zu begrenzen.

Sehr selbstbewußt hat Kant eine Analogie zwischen Kopernikus und sich gezogen: er, – Kant, habe, gleichsam als ein *Kopernikus der Philosophie*, gezeigt, daß die *Erde* der empirischen Realität, als abhängiger Planet, um die ideale *Sonne* – den erkennenden Intellekt – kreist. Diese stolze Analogie muß nun einerseits weitergeführt werden, andererseits aber sich demütig bescheiden; die Astronomie ist nicht bei Kopernikus stehengeblieben, und wir wissen jetzt, daß die Zentralstellung der Sonne bloß eine relative ist und daß unsere Leuchte selbst wieder in Wirklichkeit ihr Zentrum irgendwo im unendlichen Raum hat. Ebenso muß auch der Kantischen Sonne – dem erkennenden Subjekt – die ihr nicht gebührende Bedeutung genommen werden. Unser *Ich*, auch wenn es transzendental erweitert ist, kann nicht Mittelpunkt und positiver Ausgangspunkt der wahren Erkenntnis sein; wobei die Philosophie vor der Astronomie den Vorzug hat, daß das Zentrum der Wahrheit, das sich nicht in einer »schlechten«, sondern in einer guten Unendlichkeit befindet, immer und überall erreicht werden kann – von innen her.

Wer an die Wahrheit selbst denkt, der denkt dabei natürlich nicht an sein *Ich;* dies ist nicht in dem Sinne gemeint, daß er das Selbstbewußtsein *verlöre*, sondern, im Gegenteil, in dem Sinne, daß er für sein leeres *Ich* den neuen und dabei allerbesten, den unbedingten Inhalt *erwirbt*, wenn auch zunächst bloß im Vorhaben – in der Vorwegnahme. Schon im Akt des Entschlusses, die Wahrheit selbst zu erkennen, wird das denkende *Ich* zur Form der Wahrheit – gleichsam zum Keim ihrer Form. Aber schon im Keim ihrer Erkennbarkeit besitzt die unbedingte Wahrheit selbst ihre unterscheidende Eigenschaft: sie kann in keinem Fall irgend etwas Partielles, Beschränktes und Abgesondertes darstellen. Der Keim der Wahrheit selbst ist der Keim ihrer allumfassenden *Ganzheit*, und das innere Wachstum dieses Keimes kann nur die Entwicklung dieser Ganzheit sein.

Diese Entwicklung braucht sich nicht als *unpersönlicher Vorgang* darzustellen. Ohne Zweifel, die Philosophie ist Sache des Philo-

sophen, sie ist eigentlich Philosophieren; aber wenn das gegebene empirische Subjekt sich auch in seinem Philosophieren nicht über sein alltägliches Niveau erhöbe, wenn sich hier nur die Gedanken dieses ehrenwerten Herrn Karp Semjonowitsch über verschiedene Gegenstände, die gewöhnlich der Philosophie zugeschrieben werden, äußerten, so ist doch wohl klar, daß solche Erdichtungen eines einzelnen Subjektes als eines solchen keine allgemeine Bedeutung haben und von keinem allgemeinen Interesse sein könnten. Es ist klar, daß die wahre Philosophie erst dann beginnt, wenn das empirische Subjekt sich durch den Aufflug zum Überpersönlichen in das Gebiet der Wahrheit selbst erhebt. Denn wenn man auch nicht im voraus bestimmen kann, was die Wahrheit ist, so *muß* in jedem Fall gesagt werden, worin sie nicht ist, und zwar ist sie nicht im Gebiet des einzelnen, abgesonderten *Ichs*, das aus sich als aus einem Zentrum heraus mit einem mehr oder weniger grossen, aber stets begrenzten Radius einen Kreis des persönlichen Seins beschreibt. Wenn die Wahrheit hier wäre, so hätte man sie nicht zu suchen, und der Gedanke an die Philosophie selbst, als an das Erkennen der unbedingten Wahrheit könnte nicht entstehen. Wenn aber ein solcher Gedanke entstanden ist und wirklich vom Denkenden Besitz ergriffen hat, so hat dieser dadurch bereits innerlich die Fesseln seiner vermeintlichen Isoliertheit gesprengt, ist er ein überpersönliches Subjekt geworden, und es ist verständlich, daß diese gesprengten Fesseln ebenso wie alles, womit der Schuldogmatismus sie wieder zusammenzuschweißen versucht hat und noch versucht – alle diese pseudophilosophischen Begriffe der denkenden Substanzen, der Monaden, der realen Einheiten des Bewußtseins und so weiter – daß all dies die wesentliche Bedeutung verliert und als *überwundener Standpunkt* bewußt wird. Es ist klar, daß diese Überwindung die unumgängliche Bedingung alles weiteren Philosophierens ist.

Nicht daß die Grenzen der empirischen Absonderung für das philosophische Denken aufgehört hätten zu bestehen oder *jegliches* Interesse für es verloren hätten; aber ihre sich fortsetzende Existenz und ihr verbleibendes Interesse sind jetzt ganz andere, denn das *Zentrum des Seins* hat sich verlagert. Eine uralte Metapher be-

nutzend, habe ich die Grenzen der empirischen Existenz Fesseln genannt. Man stelle sich nur einmal das Verhältnis des befreiten Gefangenen zu seinen Fesseln vor. Sie fahren fort, zu existieren, aber als etwas Fremdes; man kann annehmen, daß er – wenn auch nicht sofort nach der Befreiung, sondern später – ein Interesse für sie gewinnen wird, aber in jedem Fall ein zweitrangiges: wenn er ein Dichter oder ein Redner ist, so kann er sich an seine Fesseln erinnern und sie in einer dichterischen oder rhetorischen Wendung benutzen; wenn er ein Maler ist, so kann er sie einem Bildvorwurf einfügen; wenn er Arzt ist, kann er ihr Material – Kupfer oder Eisen – für Zwecke der Metalltherapie benutzen. Aber bestimmt wird er sich nicht in sie einschmieden.

V

Wenn auch das entschlossene Vorhaben, die Wahrheit selbst zu erkennen, – dieses echte philosophische Pathos – auf dem Boden der gegebenen Vernünftigkeit auftritt, so wächst es doch über sie und damit über die allgemeine Form unbestimmter Möglichkeiten hinaus, indem es sich als lebendigen Keim philosophischer Arbeit bestimmt hat. Über diese Arbeit (oder die *Methode* der Philosophie im allerweitesten Sinne) herrschen jetzt zwei einander entgegengesetzte Auffassungen, die sich feindlich oder verachtend zueinander verhalten. Die philosophische Arbeit wird entweder als langsame Sammelarbeit vieler vorgestellt, die in Teilen und Teilchen das Material für das Legen des Fundaments und das Aufführen der einzelnen Mauern des künftigen Gebäudes sammeln, ohne sichere Bürgschaft und klare Hoffnung, daß es irgendwann vollendet werden wird; oder die Philosophie wird als unmittelbares persönliches Schaffen eines einzelnen Denkers vorgestellt, das Ausdruck seiner Subjektivität ist. Von richtigen Leitsätzen ausgehend, kommen beide Ansichten infolge des Mangels an Logik bei ihren Anhängern zu falschen und widersinnigen Schlußfolgerungen.

Natürlich ist die Philosophie ein gemeinschaftliches Werk Vieler, und die Forderung, von Anfang an zu beginnen, wird natürlich

nicht im historischen Sinne gestellt. Die Philosophie wird von vielen geschaffen; damit aber die Arbeit dieser Vielen eine Arbeit an Ein- und -demselben sei, und zwar eben an der Philosophie oder der Wahrheit als solcher, wird eine vorläufige allgemeine Idee der Wahrheit verlangt, die durch sich auch den Plan für die gemeinschaftliche Sammelarbeit bestimmt. Denn wenn sonst der eine unter dem Namen der Philosophie seine Kräfte der psychometrischen Berechnung verschiedener Geschwindigkeiten von sinnlichen Wahrnehmungen widmen würde, ein anderer aber der stilometrischen Berechnung der Worte, Wörtchen und Konstruktionen der Sätze in den Platonischen Dialogen, so ist nicht ersichtlich, auf welche Weise man beweisen kann, daß sie an ein und derselben Aufgabe, und zudem an einer philosophischen Aufgabe arbeiten. Es ist wahr: diese so verschiedenen Berechnungsarbeiten, auch wenn sie sich nicht in einer ihnen gemeinsamen Aufgabe vereinigen, kommen einander doch nahe durch das ihnen gemeinsame Interesse, nämlich das Interesse an der Genauigkeit der Berechnungen; jedoch wünschte ich, daß irgend jemand klar und überzeugend meine entschiedene Behauptung widerlegen möchte, daß dieses der Psychometrie und Stilometrie gemeinsame Interesse mehr der Statistik als der Philosophie verwandt ist.

Der Vergleich mit einem im Bau befindlichen Gebäude unterstreicht nur die Forderung nach einem einigenden Prinzip. Ein Gebäude wird in Teilen und von vielen Arbeitern und Meistern gebaut, aber nach dem Plan eines Architekten, nach den Weisungen eines Unternehmers und unter fester Aufsicht über den allgemeinen Gang der Arbeit. Fehlte diese, wüßten die Arbeiter überhaupt nicht, was sie eigentlich bauen: einen Tempel, einen Palast, ein Hippodrom oder einen Raum für vierzigtausend Schweine – man stelle sich vor, was bei einer solchen »Sammel«-Tektonik herauskommen würde. Für die einzelne philosophische Lehre, zum Beispiel für die der Hegelianer, gibt es einen »Lehrer« – er ist zugleich der Architekt, der Unternehmer und der Vorarbeiter an seinem geistigen Bau. Aber solche abgeschlossenen, absoluten »Systeme« haben sich überlebt, und die geforderte »Sammel«-Philosophie oder, genauer, stückweise zusammengetragene Philosophie schließt

den Begriff *eines* Architekten wie auch *eines* Unternehmers von sich aus. Dies wäre freilich kein Unglück, wenn nur ein allgemeiner, für alle innerlich verpflichtender Plan existierte. Bei den wirklichen Philosophen werden wir natürlich keinerlei Plan für den Aufbau der Philosophie aus verschiedenen psychometrischen und anderen Stückchen finden; wenn wir uns aber an die Professoren der Psychometrie und der übrigen handwerklichen Produktionen wenden, so werden sie uns gleichwohl bereitwillig, sowohl einzeln als auch gemeinsam, alle möglichen Pläne zu sammelnder und auslesender Arbeit vorlegen, aber das positive Verhältnis dieser Pläne zur Philosophie wird auch dann noch problematisch bleiben, und um es anzunehmen, wird man vorläufig aus der Philosophie alles hinauswerfen müssen, was Platon und Aristoteles, Spinoza und Hegel sowie ohne jede Ausnahme alle Denker, mit denen sich bis jetzt alle Werke zur Geschichte der Philosophie beschäftigen, unter diesem Wort verstanden haben. Da aber eine solche Bedingung offensichtlich chimärisch ist, so entbehrt die Vorstellung von der philosophischen Arbeit als einer mechanischen Sammel-Arbeit nicht nur der Bedeutung der Wirklichkeit, sondern auch der Bedeutung eines ernsten Vorhabens und wird zu einem jener subjektiven Einfälle, aus denen die Philosophie, nach der zweiten der hier untersuchten Vorstellungen, bestehen soll.

Diese zweite Auffassung von philosophischer Arbeit, welche den Schriften Schopenhauers halbbewußt zugrunde liegt, trat klar bei Nietzsche hervor und wird von seinen Nachfolgern zum Prinzip erhoben[10]. Nach ihrer Ansicht ist die Philosophie das persönliche Werk des einzelnen Denkers und drückt nur den Inhalt seiner Subjektivität aus. Von diesem Standpunkt aus kann man nichts gegen jene erste Ansicht über die Philosophie sagen, die den Professoren der Psychometrie eignet. Indem sie – aus von ihnen unabhängigen Gründen – keinerlei Möglichkeit haben, zu Begründern wirklicher philosophischer Sammel-Arbeit zu werden, be-

10. Siehe zum Beispiel das Buch von Schestow *Dobro w utschenii Gr. Tolstogo i F. Nietzsche* (Das Gute in der Lehre des Grafen Leo Tolstoj und Friedrich Nietzsches). St. Petersburg 1900.

halten sie das volle Recht auf allerlei Klügeleien über diesen Gegenstand, die ihre Subjektivität ausdrücken. Die Subjektivitäten sind natürlich verschieden, und das Interesse aller, das Mitgefühl vieler und die Verehrung einiger, die der genialen Psychopathie zuteil wurden, welche in der hinreißenden lyrischen Prosa Nietzsches zum Ausdruck kommt, werden niemals der ungenialen Psychometrie der Professoren X, Y, Z gezollt werden. Aber das ihnen allen in gleichem Maße anhaftende Merkmal der Subjektivität macht sie alle gleich.

Welches ist nun ihr Verhältnis zur Philosophie?

VI

Ohne jeden Zweifel ist die Philosophie als solche Sache eines gewissen subjektiven Schaffens. Das stellt sie in eine Reihe mit anderen Äußerungen des Schöpfertums. Wodurch aber unterscheidet sie sich von ihnen, worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen ihr und zum Beispiel der Dichtung? Wenn der Unterschied nur in der Form läge, so wäre das Recht der Philosophie auf Existenz zweifelhaft, da jeder zugeben muß, daß, von seiten der Form betrachtet, die wahrhaft dichterischen Werke sogar solchen erstrangigen philosophischen Schöpfungen, wie der »Ethik« Spinozas, der »Kritik« Kants und der »Logik« Hegels unvergleichlich überlegen sind. Wenn aber der wesentliche Unterschied darin besteht, daß sich die Dichtung an das Gefühl und die Einbildungskraft wendet, die Philosophie aber an den Instellekt, so daß sie, obgleich ihre Form weniger ästhetisch ist, den Vorzug der beweisenden Gewißheit hat, so gehört doch auch dieser Vorzug eigentlich nicht der Philosophie an, sondern den positiven und exakten Wissenschaften: denn wo ist die Philosophie, die wirklich den Intellekt befriedigt und ihre Thesen bewiesen hätte?

Einige Philosophen waren zugleich auch echte Dichter (Platon, Giordano Bruno), andere zugleich echte Gelehrte (Descartes, Leibniz, Kant). Darüber, daß hier tatsächlich Philosophie und Dichtung, Philosophie und Wissenschaft vereint sind, kann man sich freuen,

aber natürlich ergibt sich daraus keine Antwort auf die Frage nach der raison d'être der Philosophie als solcher. Wenn der Philosoph im allgemeinen, in dieser seiner Eigenschaft, weder mit dem Dichter in der Schönheit des Ausdrucks der Ideen, noch mit dem Gelehrten in ihrer äußeren Überzeugungskraft wetteifern kann, so ist es klar, daß ein ausreichender Grund für die philosophische Arbeit nicht von diesen Seiten her gefunden werden kann. Sowohl die Dichtung als auch die exakte Wissenschaft – beide (jede auf ihre Art) zeichnen sich durch ihre formale *Endlichkeit aus*, das heißt durch die Abgeschlossenheit ihrer Werke. Es gibt ihrer viele, wie die Theoreme Euklids, oder die Dramen Calderons, aber ein jedes ist ein geschlossener Kreis, der innerhalb seiner Grenzen das ästhetische oder das wissenschaftliche Interesse endgültig befriedigt. Das geometrische Theorem hat daran sein Genügen, daß es bewiesen ist, und dem dichterischen Werk genügt seine Schönheit. Der Wert der Philosophie hingegen liegt in ihrer Unendlichkeit – nicht in dem, was erreicht ist, sondern im Vorhaben und Entschluß, die Wahrheit selbst oder das, was unbedingt ist, zu erkennen.

Dieses Vorhaben aber geht, obgleich es als Tatsache oder empirisch dem Subjekt gehört, dem Wesen nach, als Behauptung über die Wahrheit selbst, über die Grenzen jeder Subjektivität hinaus, indem es das philosophierende Subjekt durch das bestimmt, was größer als es selbst ist. Mag man es so oder anders ausdrücken, das Vorhaben, die unbedingte Wahrheit zu erkennen, steht an der Spitze einer jeden echten Philosophie; aber es kommt darauf an, inwieweit die philosophische Arbeit diesem Prinzip treu ist, inwieweit die Wahrheit selbst ihr einziger Mittelpunkt bleibt, inwiefern im weiteren Verlauf das reine, gedankliche Bild der unbedingten Wahrheit selbst wächst, stärker und reicher wird.

Erinnern wir uns an die wichtigsten Wechselfälle und Abweichungen vom geraden Weg in der neueren Philosophie, namentlich in ihren drei grundlegenden Lehren – dem Cartesianismus, dem Kantianismus und dem Hegelianismus.

Gewiß, in allen drei Lehren ist die Aufgabe, die dem Subjekt der Philosophie gestellt ist, ursprünglich die Erkenntnis der

Wahrheit selbst, oder des Unbedingten. Aber in allen dreien verengert sich beim weiteren Gang des Gedankens diese Aufgabe unmerklich und wird mit etwas anderem vertauscht. Im Cartesianismus ist dieses Andere das *Ich* als wahrhaft Existierendes oder als (denkende) Substanz. Hierbei bleibt das hauptsächliche philosophische Interesse sowohl des DESCARTES selbst als auch seiner neueren Nachfolger (MAINE DE BIRAN und anderer) stehen, und hierauf konzentriert es sich. Es ist wahr, Descartes spricht auch von Gott, aber so, daß er besser von ihm geschwiegen hätte; er sagt viel Wichtiges und Grundlegendes über die Außenwelt, jedoch als philosophierender Physiker oder Mechaniker, nicht aber als Philosoph. Sein wesentliches Interesse als Philosoph dreht sich um die sogenannte Seele oder das einzelne *Ich* als Substanz. Und bis heute kümmern sich gewöhnlich die Cartesianer um die Seele und immer wieder um die Seele. Ist dies etwa eine wahrhaft philosophische Sorge? Fallen denn ihre subjektiv-empirischen Beweggründe nicht ins Auge? Auch hier hat das Wort der Wahrheit Gültigkeit: Wer seine Seele bewahren will, der wird sie verlieren, wer sie aber »um meinetwillen verliert, der wird sie behalten«. Das subjektive Zentrum um des unbedingten Zentrums willen zu vergessen, sich mit dem Gedanken ganz der Wahrheit selbst zu ergeben – das ist das einzig sichere Verfahren auch für die Seele, um ihren wahren Platz zu finden: denn er hängt von der Wahrheit ab und von nichts anderem.

Für Descartes ist das Denken selbst vor allem als Verfahren wichtig, sich von seiner eigenen Existenz zu überzeugen und weiter von der Existenz eines jeden denkenden Subjekts. Die Existenz eines jeden solchen Subjekts kann in verschiedener Hinsicht interessant sein – als die eines Steuerzahlers, als die eines Wehrpflichtigen, überhaupt als die einer statistischen Einheit. In dieser Eigenschaft existiert es natürlich nicht deshalb, weil es denkt, sondern weil seine Mutter es geboren hat. Die empirische Existenz des Subjektes kann nur von einer bestimmten empirischen Tatsache abhängen, und es wäre offenbar absurd, die Abhängigkeit dieser Existenz vom Denken des Subjekts zu behaupten, einen wie weiten Sinn wir dem Worte »Denken« auch beimessen mögen. Aber

das rein philosophische Interesse gehört dem Denken im eigentlichen Sinne, das heißt dem Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit oder der Übereinstimmung des Subjekts als eines normal Denkenden mit der Wahrheit. Also nicht die Wahrheit hängt vom tatsächlichen Denken ab, sondern, umgekehrt, der Wert und das philosophische Interesse dieses Denkens hängt von der Wahrheit ab, und die ganze Bedeutung des denkenden Subjekts davon, ob es sich als Form des unbedingten Inhalts, oder als Vernunft der Wahrheit bestimmt, oder nicht. Im cartesianischen Spiritualismus ist dem Subjekt, dem *Ich*, oder der Seele die Bedeutung eines selbständig Existierenden verliehen, ohne Beziehung zur Wahrheit selbst, und diese erste Lüge verblieb in der Schule, ungeachtet der edlen Versuche, sie zu überwinden, die von Malebranche und Spinoza gemacht wurden.

Vom anderen Ende kommt der Sache, also der Wahrheit die Lehre KANTS näher. Hier ist das philosophische Interesse nicht auf die Existenz des Subjektes konzentriert (was an und für sich zu nichts nütze ist), sondern auf die allgemeinen *Normen* seiner Tätigkeit als eines Erkennenden. Aber Kant spricht nicht zu Ende: als eines *die Wahrheit* nach Normen Erkennenden, nach Normen, in denen sie sich für den Intellekt eröffnet, der auf sie gerichtet ist. Wenn dem cartesianischen Spiritualismus philosophischer Sinn und Interesse geradezu fehlen, so bleibt die Kantische Erkenntnislehre bis zum Schluß doppelsinnig, und das erkennende Subjekt schwankt in ihr ewig zwischen der Rolle eines bevollmächtigten Gesetzgebers für alles Erkennbare und der Rolle eines Gefangenen, der um so unglücklicher ist, weil er seinen Herrn nicht kennt und ergeben Bedingungen für seine Tätigkeit annehmen muß, von denen er nicht weiß, woher sie kommen. Gewiß, die kantische »reine Vernunft« ist der Wahrheit näher, als die cartesianische »denkende Substanz«; aber sie kommt selbst im Denken Kants nicht an die Wahrheit heran und bleibt im Grunde genommen nur formale Vernünftigkeit, die uns tatsächlich eignet aber (bei Kant) aller Mittel beraubt ist, *Vernunft der Wahrheit* zu werden.

Der große Wert des Hegelianismus besteht darin, daß sowohl die sinnlose »Substanz« des Dogmatismus, als auch das doppel-

sinnige »Subjekt« des Kritizismus hier in Meilensteine des dialektischen Weges verwandelt sind. Die cartesianische »Seele« ist in den kantischen »Verstand« übergegangen, dieser aber hat sich im Prozeß des Denkens selbst aufgelöst, ohne jedoch auch bei HEGEL zur Vernunft der Wahrheit zu werden. Alle äußeren Schranken zwischen dem philosophischen Denken und seinem Gegenstand – der Wahrheit selbst – sind im Hegelianismus fortgefallen, aber es hat sich die innere Schranke des Eigendünkels aufgerichtet, der erklärte, daß der Prozeß des Begreifens der Wahrheit die Wahrheit selbst sei. Anstatt die Vernunft, als unbedingte Form, mit dem unbedingten Inhalt der Wahrheit selbst anzufüllen, wurde im voraus die Identität der Form mit dem Inhalt zum grundlegenden Maßstab der philosophischen Arbeit erklärt, als endgültiger Inhalt aber, als echte Wirklichkeit verblieb, wie auch bei Kant, nur dasjenige, was gegeben ist. Der Hegelianismus ist grandios, aber nicht als großer Strom lebendigen Wassers, der uns zum Ozean tragen könnte, sondern als ungewöhnlich hohe Fontäne, die, je höher sie steigt, mit um so größerer Wucht zu ihrem begrenzten Reservoir – der empirischen Wirklichkeit – zurückfällt. Im Hegelianismus kommt das philosophische Subjekt am nächsten an seine wahre und endgültige Bestimmung als werdende Vernunft der Wahrheit heran. Aber nachdem es diese Höhe erreicht hat, bekommt es Schwindel und bildet sich unsinnigerweise ein, daß der Beginn seines Begreifens der Wahrheit die Entstehung der Wahrheit selbst sei, sein Wachstum und seine Entwicklung – ihr eigenes Wachstum und ihre eigene Entwicklung. Es wird der widersinnige Gedanke von der werdenden Wahrheit, dem sich entwickelnden Absoluten verkündet[11]. Unter den Philosophen, die an die Wahrheit *herankamen,* gibt es keinen größeren als Hegel, aber auch der kleinste unter den Philosophen, die von der Wahrheit selbst *ausgingen,* ist größer als er.

11. Ich schreibe diesen Widersinn nicht Hegel selbst zu, aber seine Nestlinge haben notgedrungen gerade dieses aus seinem Nest herausgetragen.

VII

Die Erörterungen dieses und der zwei vorhergehenden Aufsätze führen zu folgendem Ergebnis:

Es existiert für den Beginn der Philosophie eine dreieinige Gewißheit.

Erstens: gewiß sind die subjektiven Zustände des Bewußtseins als solche – der psychische *Stoff* jeglicher Philosophie.

Zweitens: gewiß ist die allgemeine logische *Form* des Denkens als solche (unabhängig vom Inhalt).

Und drittens: gewiß ist das philosophische *Vorhaben* oder die Entschlossenheit, die Wahrheit selbst zu erkennen – als lebendiger Beginn der philosophischen Arbeit, als wirkliche, bestimmte Form, die den Keim oder Samen ihres unbedingten Inhaltes in sich enthält.

Die Einheit dieser dreifachen Gewißheit besteht darin, daß die erste Art der Gewißheit auch den beiden anderen eignet, da sowohl die formale Vernünftigkeit, das Denken überhaupt, als auch das Vorhaben des unbedingten Denkens oder des Erkennens der Wahrheit vor allem Tatsachen des Bewußtseins mit der unmittelbaren Gewißheit in jenem ersten Sinne sind. Aber zu dieser seiner subjektiven Gewißheit bringt das logische Denken als solches die allgemeine und objektive Bedeutung (eben die formale Vernünftigkeit) einer jeden seiner Äußerungen hinzu und das philosophische Vorhaben fügt zu seiner subjektiven Gewißheit und zur logischen Bedeutung seines Gegenstandes (des Begriffs der Wahrheit selbst oder des Unbedingten) diejenige Entschlossenheit oder denjenigen Akt des sich seinem Gegenstand hingebenden Willens hinzu, der als wirklicher Beginn einer Bewegung erscheint und das Denken in die werdende Vernunft der Wahrheit verwandelt.

Man muß auf diese Weise im Erkennenden unterscheiden: erstens das empirische Subjekt, zweitens das logische Subjekt und drittens das eigentlich philosophische Subjekt. Man kann schließlich dieses dreifache Subjekt mit drei verschiedenen Namen bezeichnen, indem man das erste *Seele*, das zweite *Intellekt* und das dritte *Geist*

nennt. Man darf sich bloß von dieser Unterscheidung der Worte nicht hinreißen lassen und nicht vor der Zeit bei ihr stehen bleiben. Diese Dreiheit selbst hat doch zunächst bloß eine abstrakt logische Bedeutung und bestimmt den Erkennenden in seiner formalen Vernünftigkeit und nicht in seiner Eigenschaft als werdende Vernunft der Wahrheit, die er seinem eigenen Vorhaben nach sein muß. Als lebendige Form der Wahrheit soll er nicht mit sich selbst beschäftigt sein, sondern mit seinem unbedingten zukünftigen Inhalt; indem er zur Vernunft der Wahrheit wird, muß er sich nicht in sich selbst bestimmen, sondern in den Bestimmungen seines unbedingten Gegenstandes. Er soll sich nicht um sich selber drehen, sondern um seinen echten Mittelpunkt, sich nicht zu sich selbst, sondern zur Wahrheit *qualifizieren*[12], und dann schon von dieser durch die Wahrheit gesiegelten, in ihre Farben gekleideten Qualität – nicht als von *seinem*, sondern als vom *wahren* principium – ausgehend, zu weiterer und vollerer Erkenntnis schreiten.

Die neuere Philosophie (von Descartes und seinem Schüler Geulinx ab) behauptet als ihr Prinzip die alte delphische Forderung »Γνῶθι σαυτόν« = erkenne dich selbst. Aber das unterscheidende Merkmal solcher Aussprüche, wie auch der prophetischen Träume, liegt in ihrer Vielsinnigkeit. Einem meiner Bekannten wiederholte eine geheime Stimme unentwegt im Traum: Geh nach Ägypten, geh nach Ägypten, – und nachher erwies es sich, daß er sich mit Chemie beschäftigen sollte und daß gerade dieses die wahrsagende Stimme von ihm verlangte, die sich, wie alles Prophetische, in der Form eines recht seltsamen Wortspiels äußerte (der alte Name Ägyptens ist *chem, schwarze Erde*, daher auch der Name Chemie).

Nicht minder rätselhaft ist auch der delphische Spruch, da der Gegenstand seiner Anordnung nicht in einem, sondern mindestens in drei verschiedenen Bedeutungen verstanden werden kann. Bedeutet dies »Erkenne dich selbst«, daß wir uns selbst als empirisches Subjekt in unserem Temperament, Charakter und jeglichen psychischen Eigenschaften – den allgemeinen, einzelnen und besonderen – erkennen sollen? Das ist sehr nützlich, aber das ist doch nicht Philosophie.

12. *katschestwowat' nje w sjebja a w istinu.*

Oder sollen wir uns als logisches Subjekt in denjenigen Formen des Denkens erkennen, in denen dieses Subjekt als denkendes auftritt, unabhängig vom Gedachten, was dieses auch sei? Auch diese Übung kann nützlich und unterhaltend sein; aber das, was wir Philosophie nennen, läßt sich ebensowenig auf die formale Logik zurückführen, wie es auf die empirische Psychologie zurückzuführen ist.

Der delphische Spruch konnte, wenn er von einer guten Kraft kam, und nicht von Python, keine Erkenntnis seiner selbst als eines empirischen Chaos oder als einer logischen Abstraktion verlangen: er mußte auf das Subjekt in der dritten Bedeutung als das wahrhaft philosophische Subjekt hinweisen; dieses wird doch nicht nach seiner materiellen Buntheit und nicht nach seiner formalen Leere, sondern nach seinem unbedingten Inhalt bestimmt, als werdende Vernunft der Wahrheit selbst. »Erkenne dich selbst« bedeutet also: erkenne die Wahrheit: γνῶθι σαυτόν – γνῶθι τὴν ἀλήθειαν.

NACHWORT DES ÜBERSETZERS

Das Wahre, das Gute und das Schöne bilden drei Aspekte einer und derselben wahrhaft seienden Wirklichkeit und sind daher in ihrem tiefsten Wesen miteinander identisch. Sołowjews Denken war in erster Linie auf das Gute gerichtet. In der Kritik der abstrakten Prinzipien *(1880), dem philosophischen Hauptwerk seiner ersten Schaffensperiode, beginnt er die Darstellung seiner Philosophie mit der Grundlegung der* Ethik. *Diesem Teil des ursprünglichen Systems folgt die Erkenntnistheorie und die mit ihr aufs engste verbundene Metaphysik. Am Schluß des Werkes betont Sołowjew mit Nachdruck die Identität des Wahren, des Guten und des Schönen und stellt die Ausarbeitung seiner Ästhetik in nahe Aussicht.*

Nach demselben Grundplan – Ethik, Theoretische Philosophie, Ästhetik – beabsichtigte Sołowjew auch den Ideenbau seiner abschließenden Schaffensperiode (1889–1900) zu errichten. Nur den ersten – den ethischen Teil des Gesamtsystems hat der große Denker im letzten Jahrzehnt seines Lebens vollständig ausgeführt: In seinem monumentalsten Werk Rechtfertigung des Guten *hat er seine moral-philosophischen Anschauungen in allen Einzelheiten entwickelt und sie zu einem abgeschlossenen, systematisch durchgebildeten Ganzen verbunden. Nachdem dies Werk in den Jahren 1894–1896 vollendet war, begann Sołowjew an seiner* Theoretischen Philosophie *zu arbeiten, die vor allem seine Erkenntnistheorie und Metaphysik in ihrer endgültigen, allseitig ausgebildeten Gestalt enthalten sollte. Erschienen sind von diesem Werk nur die ersten drei Kapitel. Zu seiner Ästhetik hat Sołowjew nur mehrere Entwürfe hinterlassen, die allerdings von höchstem Werte sind: sie lassen die stolzen Umrisse seines ästhetischen Baues klar und deutlich vor unseren Augen erstehen. Diese Entwürfe folgen im vorliegenden Band unmittelbar auf die* Theoretische Philosophie.

Die drei Kapitel der Theoretischen Philosophie *gehören zu den bedeutendsten Leistungen des Sołowjewschen Genius. Seine*

dialektische Kraft feiert gerade hier ihre höchsten Triumphe. Die Kunst der Darstellung, mit der er den schwierigen Stoff bewältigt, sucht ihresgleichen in der gesamten Geschichte der Philosophie. Trotz dieser hohen Vorzüge stellt uns der geniale Denker im ersten Kapitel vor ein Rätsel, das wir leider nicht lösen können. Er schlägt nämlich in diesem Kapitel Wege ein, die in einem offenbaren und von ihm selbst zugestandenen Gegensatz zu seinen früheren Anschauungen über den Bereich der unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins stehen. Diese Wege würden, wenn sie folgerichtig weiter verfolgt würden, zu großen Schwierigkeiten beim Aufbau der christlichen Philosophie der All-Einheit führen, die Sołowjew sein ganzes Leben lang vertrat. Der frühe Tod Sołowjews hat die Fortentwicklung seiner Erkenntnislehre vereitelt. Wir wissen daher nicht, wie er diese Schwierigkeiten bewältigt hätte. Es bleibt uns nur übrig, sie klar ins Auge zu fassen.

Sołowjew verband mit unvergleichlicher dialektischer Begabung und Kraft zu systematischem Aufbau äußerste Empfänglichkeit allen wahren Errungenschaften des menschlichen Denkens gegenüber. Grundsätzlich hat er keiner der großen Lösungen der philosophischen Grundprobleme ihre Daseinsberechtigung abgesprochen. Relative Berechtigung besaßen für ihn alle *Lösungen. Er lehnte sie nur insoweit ab, als sich diese relativen, nur* eine *Seite der Wahrheit erfassenden Prinzipien zu absoluten Prinzipien erheben wollten, die alle anderen, relativ ebenso berechtigten Lösungen ausschließen würden. In der Zeit, da Sołowjew seine Neugestaltung der theoretischen Philosophie unternahm, sah er besonders stark und deutlich ein, daß im englischen Empirismus ein wichtiger relativer Wahrheitsgehalt verborgen* sei. *In der ersten Grundlegung seiner Weltanschauung hatte Sołowjew den Empirismus vom Standpunkte des philosophischen Spiritualismus aus bekämpft. Die einzige absolut sichere Wirklichkeit, lehrten die englischen Empiristen mit Hume an der Spitze, sei uns in unseren Bewußtseinsinhalten – Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Willensakten – gegeben. Diese Inhalte, wendet dagegen der junge Sołowjew im Anschluß an Augustinus, Descartes und Leibniz ein, schweben nicht in der Luft, sind keine selbständigen Realitäten,*

sondern stets mit einem Subjekt untrennbar verbunden. Ohne einen bestimmten realen Träger läßt sich kein Bewußtseinsinhalt denken. Das denkende, fühlende und wollende Ich, das mit der menschlichen Seele identisch ist, ist uns mit absoluter Selbstevidenz in allen unseren Akten gegeben. Sind diese Akte für unsere Erkenntnis eine Wirklichkeit, der unbedingte Evidenz zukommt, so ist auch die Realität des Ichs, das diese Akte hervorbringt, in denen es stets gegenwärtig ist, über jeden Zweifel erhaben; ja an metaphysischer Würde übertrifft das tätige Ich, das die notwendige Voraussetzung jeder Tätigkeit des Denkens, Fühlens und Wollens bildet, die Bewußtseinsinhalte wesentlich und grundsätzlich: Während diesen Inhalten ein nur phänomenales Sein zugeschrieben werden kann, besitzt das sie erzeugende Ich substantielle *Wirklichkeit.*

In seiner abschließenden erkenntnistheoretischen Grundlegung der Philosophie der All-Einheit verläßt Sołowjew den klassischen Weg der Philosophie des tätigen Geistes und schlägt Bahnen ein, die ihn in Berührung mit der skeptischen Erfahrungs-Philosophie der Engländer bringen. Er lehnt natürlich diese Philosophie, die zum krassen Skeptizismus führt, als Ganzes ab, findet aber in ihr ein wichtiges Wahrheitsmoment, das er in seiner neuen Erkenntnislehre unbedingt verwerten will.

Dem Skeptizismus hat unser Denker schon in seinen früheren Schriften eine gewisse Daseinsberechtigung nicht abgesprochen. In seiner ausführlichen Besprechung des Buches seines Freundes, des Fürsten Sergius Trubetzkoj, *»Metaphysik im alten Griechenland«, das 1890 erschien, nimmt er die griechischen Sophisten, diese klassischen Vertreter der skeptischen Aufklärung, gegen den Vorwurf in Schutz, sie ständen auf einem völlig unphilosophischen Standpunkt. Sołowjew findet, daß Hegel und der englische Historiker Grote durchaus im Recht waren, als sie der Auffassung, die Sophisten verträten den unphilosophischen Nihilismus, mit Entschiedenheit entgegentraten. – »Es ist« – sagt Sołowjew – »unstatthaft, den Gedanken des Protagoras und Gorgias von der Relativität des Daseins und des Erkennens antiphilosophisch zu nennen, da dieser Gedanke in gewissem Sinne eine notwendige Be-*

dingung jeder echten Philosophie ist«. Das von sophistischen Skeptikern aufgestellte »große Prinzip der Relativität« habe in seiner historischen Erscheinung eine einseitige Gestalt gewonnen und in der Folge sei es sogar ganz ausgeartet, der in ihm steckende Wahrheitskeim sei aber dennoch lebendig geblieben.

In seiner zehn Jahre später (1900) geschriebenen Charakteristik des Moskauer Professors Troitzkij *sieht Sołowjew das Prinzip der Relativität, dessen Aufstellung das unleugbare Verdienst der griechischen Sophisten war, in der englischen empirischen Psychologie am vollkommensten entwickelt. »Diese Psychologie« – sagt er – »enthält in sich tatsächlich einen Gesichtspunkt, der nicht nur eine allgemein-philosophische Bedeutung besitzt, sondern ohne den keine (theoretische) Philosophie möglich ist.« Der folgerichtige Skeptizismus bilde in gewissem Sinne die Seele der theoretischen Philosophie, insofern er es grundsätzlich ablehnt, etwas, was nur auf »Glauben« beruht, ohne strengste begriffliche Prüfung als wissenschaftlich gesichert anzunehmen. »In der neueren Philosophie trat der Zweifel an den Grundvoraussetzungen des allgemeinen Bewußtseins schon zweimal in den Vordergrund; ich meine den methodologischen Skeptizismus des Descartes und Kants Kritizismus, der bei Fichte seinen äußersten Ausdruck gewonnen hat. Aber sowohl im einen als im anderen Fall blieb der Skeptizismus auf halbem Wege stecken: Seine Schläge wurden nur gegen die äußere Welt gerichtet. Descartes hat in seinen Anfangsbetrachtungen gezeigt, daß man ohne inneren Widerspruch annehmen kann, diese Welt existiere in Wirklichkeit nicht, sondern stelle nur ein Trugbild oder einen Traum des Subjekts dar; und Fichte hat den Begriff des äußeren Daseins oder Dinges entschiedener und tiefer untergraben. Aber die unbedingte Wirklichkeit des denkenden Subjekts bleibt für beide Denker etwas, das die Gewißheit in sich selbst trägt. Die wichtigen Erfolge der Philosophie hingen nun aber stets davon ab, daß etwas, was man bisher als selbstevident ansah, dem Zweifel unterworfen wurde. Die philosophische Bedeutung der englischen psychologischen Schule besteht gerade darin, daß sie diese vermeintliche Selbstevidenz des Subjekts oder Ichs im Sinne irgendeiner unbedingt selbständigen Realität nicht an-*

nimmt, wobei es gleichgültig ist, ob wir diese Realität mit Descartes als die denkende Substanz oder mit Fichte als die sich selbst setzende Tathandlung bezeichnen. In diesem Kernpunkt geht sowohl der methodologische Skeptizismus des Descartes als auch der Kritizismus des deutschen Philosophen in den reinsten Dogmatismus *über, von dem das philosophische Denken nur bei den besten Vertretern der englischen Psychologie frei ist.« – »Ich bin nicht Anhänger dieser Psychologie als eines Systems, ich sehe aber, daß sie in* dem *ihren* Anfang *nimmt, womit man in der Tat beginnen muß – sie geht nämlich von den unbestreitbaren Tatsachen des Bewußtseins aus, und unter diesen gibt es weder die 'denkende Substanz' noch die unbedingte, sich selbst setzende oder in sich selbst den Anfang nehmende Tathandlung.* Unmittelbar gegebene Tatsachen des Bewußtseins als solche – *hier haben wir mit etwas wirklich Selbstevidentem zu tun, das der spekulativen Philosophie den echten Anfang gibt! Darin erschöpft sich allerdings die positive Bedeutung und das Verdienst der englischen Psychologie. Es versteht sich von selbst, daß eine Auffassung, die alles, was für uns existiert, letzten Endes auf unendliche Reihen subjektiver Bewußtseinszustände, die miteinander nach den Gesetzen der Assoziation verbunden sind, zurückführt, und dann auf die Reflexion über diese Zustände, die sie in diese oder jene Ordnung bringt, ohne sie dem Wesen nach zu erweitern oder zu vertiefen – daß eine solche Auffassung, soweit sie nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als das letzte Wort des Wissens angenommen wurde, nur eine abstrakt-theoretische Bedeutung ohne jede Beziehung zum Leben und zu seinen Forderungen haben konnte.«*

Die Ansichten, die Sołowjew an der eben von uns angeführten Stelle zusammenfaßt, nachdem er sie drei Jahre früher im ersten Kapitel seiner Theoretischen Philosophie *entwickelt hatte, diese Ansichten stellen uns vor eine schwer zu lösende Frage. Welche Konsequenzen hätte der große Denker aus seiner Leugnung der Substantialität der menschlichen Seele gezogen? Leistet er mit dieser Leugnung nicht der pantheistischen Weltanschauung starken Vorschub, die allen Dingen, darunter auch den menschlichen Seelen, jede Selbständigkeit abspricht, sie als die jedem Winde gehorchen-*

den, bald wild aufschäumenden, bald leise sich kräuselnden, schließlich aber restlos verschwindenden Wellen des unermeßlichen Ozeans ansieht? Gehen die menschlichen Wellen im göttlichen Ozean vollständig auf, so sind auch dem Monophysitismus, gegen den Solowjew sein ganzes Leben gekämpft hat, die Tore weit geöffnet.

Den unverrückbaren Mittelpunkt der Welt- und Lebensanschauung Solowjews bildet die Lehre vom Gottmenschentum, das heißt von dem freien Bunde des göttlichen und des menschlichen Prinzips, der in der Person Christi vollzogen wurde und am Ende der Zeiten auf die ganze ihrem göttlichen Haupt treue Menschheit ausgedehnt werden soll. Eine Welle besitzt keine Freiheit. Sie rollt dahin, wohin der Wind sie treibt. Die menschliche Seele kann nur dann den freien *Bund mit der Gottheit eingehen, wenn sie in gewissen Grenzen ein* selbsttätiges *Wesen darstellt. »Wenn man« – sagt* Leibniz *– »den einzelnen Dingen jede selbsttätige Kraft wegnimmt, so verfällt man unvermeidlich dem Spinozismus«, der alle Dinge als absolut passive »Modi« der göttlichen Substanz ansieht. Um seine Lehre von der Aktivität der menschlichen Seele zu begründen, entwickelt der Verfasser der »Monadologie« im Anschluß an Augustinus und seine großen mittelalterlichen Fortsetzer die Lehre von der geistigen Substanz, die aus der selbstevidenten Realität der unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins auf den substantiellen Charakter der Seele als ihres Trägers schließt. Dieser klassische Weg der Seelensubstanzlehre, den die großen Metaphysiker des Christentums von Augustinus bis Leibniz und von Leibniz bis Teichmüller gegangen sind, befriedigt Solowjew in seiner letzten Schaffensperiode nicht mehr. Er kommt zur Überzeugung, daß die klassische Seelensubstanzlehre nicht geeignet ist, eine der Grundwahrheiten der christlichen Weltanschauung über jeden Zweifel zu erheben.*

Der Neubau der theoretischen Philosophie Solowjews ist leider in den ersten Anfängen stecken geblieben. Über seine Fortsetzung können wir, wie gesagt, nur Vermutungen anstellen. Klar sichtbar werden dagegen die großen Schwierigkeiten, den begonnenen Neubau, von diesen Anfängen ausgehend, zu vollenden. Sie sind so groß, daß man sich fragen muß, ob es selbst dem überragenden

philosophischen Genie Sołowjew möglich gewesen wäre, sie zu überwinden.

Der wohl größte Denker Rußlands neben Sołowjew, mein unvergeßlicher Lehrer Leo Lopatin *(1855–1920), der seit seiner Kindheit Sołowjew in engster Freundschaft verbunden war, hat die Gefahren des Weges, auf den sich Sołowjew begab, in seinem Aufsatz* Die Frage nach der realen Einheit des Bewußtseins *(Wopros o realnom jedinstwje soznanija) im November-Dezember-Heft der Moskauer Zeitschrift* »Die Fragen der Philosophie und Psychologie«[1] *vom Jahre 1899, also etwa ein halbes Jahr vor dem Tode Sołowjews, ins klare Licht gerückt. Da es sich um eine für die christliche Philosophie kardinale Frage handelt, so wollen wir die tiefsinnigen Ausführungen des großen Moskauer Denkers in aller Kürze wiedergeben.*

Sołowjew wirft der spiritualistischen Seelensubstanzlehre, die er hauptsächlich in ihrer cartesianischen Fassung angreift, vor, sie schließe ohne weiteres von der Selbstevidenz der unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins auf die Substantialität des Subjekts, dem dieses Bewußtsein gehört. Descartes habe in seinem Satz »cogito ergo sum« die Selbstgewißheit des unmittelbaren Bewußtseins auf die Überzeugung von dem eigenen Dasein des Subjekts als der denkenden Substanz ausgedehnt. Trifft – fragt Lopatin – diese Wiedergabe den wahren Sinn der Seelensubstanzlehre? Descartes behauptet gleich allen seinen abendländischen Vorgängern zunächst nur, daß wir unser Dasein als bewußte Wesen *unmittelbar wahrnehmen und daß diese unsere subjektive Überzeugung tatsächlich* praktisch *keinen Zweifel über dieses Dasein bei uns aufsteigen läßt. Aus dieser Tatsache, die in sich selbst die vollkommenste Gewißheit trägt, darf aber keineswegs vom ersten Schritt an der Schluß auf die* theoretische *und* objektive *Selbstgewißheit unseres Bewußtseins gezogen werden. »Um so weniger ist es gestattet, dieses unmittelbare selbstevidente Bewußtsein sofort und ohne weiteres in eine Formel einzukleiden, die abstrakte metaphysische Termini, wie zum Beispiel* Substanz *enthält. Denn*

1. *Woprosy filosofii i psichologii.*

etwas unmittelbar in seinem Bewußtsein erleben und die Beziehung dieses Erlebten zu den abstrakten Prinzipien (zum Beispiel zum Begriff der Substanz) verstehen, *sind offenbar verschiedene Dinge.« Alles kommt darauf an, wie man die Zeugnisse der inneren Erfahrung theoretisch auslegt. Ist es eine Illusion, wenn man von der unbestrittenen Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins auf seinen substantiellen Träger schließt? Oder deckt uns das unmittelbare Bewußtsein unsere innere Wirklichkeit als die eines Wesens auf, ohne das sich kein Bewußtsein denken läßt? Die spiritualistische Seelenlehre hält an dieser zweiten Lösung fest. Sie tut es aber nicht auf Grund des subjektiven Dafürhaltens ihrer Anhänger, sondern geht von logischen Überlegungen aus, die nach allen Seiten geprüft sind. Die Substantialität unseres Geistes ist für sie eine* abgeleitete *Wahrheit, der es keinen Abbruch tut, daß sie mit dem unmittelbaren Inhalt unseres Bewußtseins zusammenfällt.*

Sołowjew stellt in Abrede, daß das Dasein unseres substantiellen Ichs unmittelbar in unserem Bewußtsein gegeben wäre. Wäre es tatsächlich gegeben, so – meint unser Denker – wäre auch jeder Streit darüber unmöglich: Was unmittelbar gegeben ist, darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Es fällt Lopatin nicht schwer, das Fehlerhafte dieser Argumentation zu zeigen.

Es gibt unzählige unmittelbar gegebene Tatsachen des Bewußtseins, deren Vorhandensein nicht bezweifelt werden kann, die aber falsch oder richtig ausgelegt *werden können. Was kann zum Beispiel sicherer sein, als daß wir in unserem Bewußtsein allgemeine Begriffe, abstrakte Ideen und Urteile finden. Trotzdem ist der vor vielen Jahrhunderten begonnene Streit darüber, ob in unserem Bewußtsein tatsächlich Denkgebilde mit allgemeinem Inhalt gegeben sind, noch immer nicht beendet. Auch heute noch währt der Kampf zwischen den Vertretern der universalistischen, der nominalistischen und der konzeptualistischen Theorien. Es besteht kein Zweifel, daß die Gedanken tatsächlich in unserem Kopf dahinfließen und daß wir in ihnen den allgemeinen Inhalt finden, möge er »in re« oder nur »in nomine« begründet sein. Und dennoch läßt sich dieser unmittelbar gegebene Sachverhalt von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus beurteilen.*

Als unmittelbar gegeben dürfen wir ferner ohne weiteres auch die Tatsachen unseres Gefühlslebens ansehen: Was kann in der Tat sicherer sein, als daß wir fürchten und zürnen, uns freuen und trauern, lieben und hassen? Und doch: wie verschieden sind die Theorien, die diese Tatsachen theoretisch auszulegen versuchen! Für James-Lange sind die Gefühle nichts anderes als verschiedene Kombinationen rein physischer Empfindungen, während die meisten Psychologen daran festhalten, daß die Gefühle eine spezifische emotionale Natur haben, zu der die physischen Empfindungen ausschließlich im Verhältnis begleitender Umstände stehen.

Das von Sołowjew gewählte Kriterium, mit dem er versucht, den Schluß von den unbestreitbar sicheren Tatsachen oder Inhalten unseres Bewußtseins auf die Substantialität ihres Trägers zu widerlegen, kann die Lehre von der Substantialität der Seele nicht erschüttern. Dieses Kriterium würde nur dann gute Dienste leisten, wenn die Vertreter der spiritualistischen Seelenlehre mit der Feststellung, daß jene unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins, die eine unbedingte Sicherheit für sich in Anspruch nehmen können, auch die Substantialität des Ichs, dem dieses Bewußtsein gehört, ohne weiteres für erwiesen hielten. Sie sind aber weit davon entfernt, einen solch voreiligen Schluß zu ziehen. In ihren Ausführungen sind stets zwei Dinge enthalten: Sie bemühen sich zu zeigen, daß erstens unser allgemeiner Substanzbegriff vollkommen der Vorstellung entspricht, die wir von unserem Ich auf Grund der unmittelbaren Gegebenheiten unseres Selbstbewußtseins gebildet haben, und daß zweitens die Zeugnisse unseres Selbstbewußtseins in diesem Fall keineswegs als bloße Illusion angesehen werden können. Da kein Anhänger der Seelensubstanzlehre diese Voraussetzungen aus seinen Betrachtungen ausschließt, so ist es klar, daß diese Lehre eine abgeleitete *und nicht eine axiomatische Wahrheit darstellt. Die Bestimmung des Wesens der Seele steht bei sämtlichen Vertretern der Philosophie des tätigen Geistes nicht an erster, sondern an zweiter Stelle: sie wird nicht ohne weiteres auf dem kürzesten Wege aus den selbstevidenten Gegebenheiten des Bewußtseins, sondern durch Zusammenstellung dieser Gegebenheiten mit gewissen Axiomen des abstrakten Denkens gewonnen. Nehmen*

wir zum Beispiel die Seelensubstanzlehre in der Form, die Descartes ihr gegeben hat. Es ist absolut sicher, daß wir denken, und wenn wir denken, so existieren wir auch (cogito ergo sum). *Diesen selbstverständlichen Satz stellt dann Descartes mit der Behauptung der natürlichen Vernunft zusammen, der er den Charakter eines logischen Axioms zuschreibt: Zustände und Eigenschaften kann ein Nichts nicht haben. Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich unvermeidlich der Schluß: da, wo Zustände und Eigenschaften gegeben sind, muß auch der Gegenstand oder die Substanz gegeben sein, der sie angehören. Das Axiom der natürlichen Vernunft, das Descartes in seinem Beweisgang anwendet, wird von einem weiteren Satz ergänzt, der ebenfalls als axiomatisch betrachtet werden muß: wir erkennen die Substanz um so vollkommener, je besser wir ihre Zustände kennen. Daraus folgt unausweichlich der Schluß: unsere Seele kennen wir besser als alle anderen Dinge in der Welt; denn alles andere erkennen wir aus den Zuständen unserer Seele. Man kann diesem Gedankengang nicht ganz mit Unrecht vorwerfen, er sei etwas zu gradlinig. – Die späteren Vertreter der spiritualistischen Philosophie haben ihn wesentlich erweitert und vertieft; aber schon bei Descartes tritt die Substantialität der menschlichen Seele nicht als eine beim ersten Blick einleuchtende Wahrheit auf: sie wird aus der Zusammenstellung der Zeugnisse des unmittelbaren Bewußtseins mit den selbstevidenten Grundsätzen der natürlichen Vernunft gewonnen.*

Die Wahrheit wohnt im Innern des Menschen. Wer sie erkennen will, muß sich in sich selbst zurückziehen: »Noli foras ire; in te ipsum redi: in *interiore homine* habitat veritas« *(Augustinus). Solowjew lehnt diesen Grundsatz durchaus nicht ab, im Gegenteil liefert er zur Metaphysik der inneren Erfahrung im zweiten und dritten Kapitel der* Theoretischen Philosophie *sehr wertvolle Beiträge. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Lehre vom Gottmenschentum, die alles beherrschend im Mittelpunkt der Solowjewschen Philosophie der All-Einheit steht, die Lehre von der Selbsttätigkeit der menschlichen Seele notwendig einschließt. Selbsttätig können nur Substanzen sein. Nur die Substanz ist »das sich selbst Bewegende«* (τὸ ἑαυτὸ κινοῦν) *im Sinne*

Platons, und nur die Wesen, die in sich selbst die Quelle ihrer Bewegung haben, können frei *handeln, sich frei für oder gegen Gott entscheiden. Die Substantialität der menschlichen Seele ist allerdings keine absolute, wie bei der Gottheit. Die Seele ist in ein ungeheures Netz verflochten, das sie von allen Seiten einengt. Aber trotz dieser Einengung ist sie in ihrem letzten Kern ein freies, selbsttätiges und also substantielles Wesen.*

Es ist nicht abzusehen, auf welche Weise Sołowjew, nachdem er den klassischen Weg der Augustinisch-Leibnizschen Metaphysik der inneren Erfahrung verlassen hat, eine der Grundwahrheiten seiner Weltanschauung begründet haben würde.

SCHÖNHEIT ALS OFFENBARUNG DER ALL-EINHEIT

I

DIE SCHÖNHEIT IN DER NATUR

(КРАСОТА ВЪ ПРИРОДѢ)

1889

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

Der Übersetzer hat zwei sich ergänzende Aufsätze unter dem Titel »Schönheit als Offenbarung der All-Einheit« zusammengefügt, der sich aus dem Wortgebrauch Solowjews selbst ableiten läßt.

DIE SCHÖNHEIT IN DER NATUR

Die Schönheit wird die Welt retten.
DOSTOJEWSKIJ

Seltsam erscheint es, die Rettung der Welt von der Schönheit zu erwarten, während man genötigt ist, die Schönheit selbst vor den künstlerischen und kritischen Versuchen zu retten, die das Ideal-Schöne durch das Real-Häßliche zu ersetzen suchen. Wenn man sich jedoch durch die groben, zuweilen auch ganz unsinnigen Äußerungen des neuesten ästhetischen Realismus (und Utilitarismus) nicht verwirren läßt, sondern in den eigentlichen Sinn seiner Forderungen eindringt, so erweist sich gerade in ihnen eine wohl unüberlegte und widerspruchsvolle, doch um so wertvollere Anerkennung der universalen Bedeutung der Schönheit als gegeben: ihre scheinbaren Verfolger eignen ihr gerade eben diese Aufgabe zu, die Welt zu retten. Die reine Kunst oder l'art pour l'art wird als müßige Spielerei abgelehnt; die ideale Schönheit wird als willkürliche und leere Beschönigung der Wirklichkeit verachtet. Es wird also verlangt, daß die wirkliche Kunst eine *wichtige Angelegenheit* sei, und somit wird der wahren Schönheit die Fähigkeit zugesprochen, tief und stark auf die reale Welt einzuwirken. Wenn wir die Forderungen der neuen Ästhetiker (der Realisten und Utilitaristen) von den logischen Widersprüchen befreien, in die sie sich gewöhnlich verstricken, und diese Forderungen auf einen Nenner bringen, so erhalten wir folgende Formel: das ästhetisch Schöne muß zur *realen Besserung der Wirklichkeit* führen. Das ist eine völlig richtige Forderung; und hierauf hat, allgemein gesprochen, auch die ideale Kunst niemals verzichtet; die gleiche Forderung haben auch die Ästhetiker der Antike anerkannt. So zum Beispiel sollte die antike Tragödie nach der Auffassung des Aristoteles (in seiner »Poetik«) eine wirkliche Besserung der menschlichen Seele durch ihre Reinigung (κάθαρσις) bewirken. Eine ähnliche realsittliche Wirkung schreibt PLATON (in der »Republik«) einigen Arten der Musik und Lyrik zu, die den mannhaften Geist stärken.

Andererseits stellt die künstlerische Plastik, abgesehen von ihrer ästhetischen Wirkung auf die Seele, eine wenn auch noch sehr unbedeutende, oberflächliche und partielle, so doch immerhin reale, direkte und dauerhafte Einwirkung auf die äußere stoffliche Natur dar – auf das Material, aus dem diese Kunst ihre Werke schafft. Eine schöne Statue ist im Verhältnis zu einem einfachen Stück Marmor unbestreitbar ein neuer realer und dabei besserer Gegenstand, ein vollkommenerer (im objektiven Sinne), weil er komplizierter ist, und zugleich ein losgelösterer. Wenn auch die den materiellen Gegenstand verbessernde Wirkung der Kunst in diesem Fall einen rein äußerlichen Charakter hat, der nicht im geringsten die wesentlichen Eigenschaften der Sache selbst verändert, so besteht doch kein Grund zu behaupten, diese Oberflächlichkeit der Wirkung sei im Wesen der Kunst begründet und sei ihr deshalb in allen ihren Arten eigen. Im Gegenteil, wir haben das volle Recht zu denken, daß die Einwirkung der Kunst sowohl auf die Natur der Dinge als auch auf die menschliche Seele verschiedene Grade zuläßt, daß sie mehr oder weniger tief und stark sein kann.

In jedem Falle aber, wie schwach auch diese zwiefache Wirksamkeit des Künstlers sein möge, schafft er doch einige neue Gegenstände und Zustände, eine gewisse neue schöne Wirklichkeit, die ohne ihn überhaupt nicht da wäre. Diese schöne Wirklichkeit oder verwirklichte Schönheit bildet nur einen recht unbedeutenden und kraftlosen Teil unserer gesamten durchaus nicht schönen Wirklichkeit. Im menschlichen Leben ist die künstlerische Schönheit lediglich das Symbol der Hoffnung auf Besseres, der rasch schwindende Regenbogen auf dem dunklen Hintergrunde unseres chaotischen Daseins. Gerade gegen dieses Unzureichende der künstlerischen Schönheit, gegen diesen ihren oberflächlichen Charakter wenden sich ja die Gegner der reinen Kunst. Sie lehnen diese nicht ab, weil sie zu erhaben, sondern weil sie nicht genügend real sei, das heißt weil sie nicht imstande ist, von unserer gesamten Wirklichkeit Besitz zu ergreifen, sie umzugestalten, sie ganz und gar schön zu machen. Vielleicht verlangen sie, ohne es selbst klar zu wissen, von der Kunst viel mehr als das, was diese bisher gab und gibt. Hierin

haben sie recht, denn die Beschränktheit des vorhandenen künstlerischen Schaffens, das Illusorische der idealen Schönheit bezeichnet lediglich die unvollkommene Stufe in der Entwicklung der menschlichen Kunst, entspringt aber keineswegs ihrem eigentlichen Wesen. Es wäre ein offenkundiger Fehler, wollte man die jetzt existierenden Arten und Grenzen der künstlerischen Betätigung für endgültige und unbedingt verbindliche halten. Wie alles Menschliche so ist auch die Kunst eine fließende Erscheinung, und vielleicht befinden sich in unseren Händen bloß fragmentarische Anfänge der wahren Kunst. Mag auch die Schönheit selbst unwandelbar sein, Umfang und Kraft ihrer Verwirklichung in Gestalt einer schönen Wirklichkeit weisen eine Menge von Stufen auf, und es besteht für den denkenden Geist keinerlei Grund, endgültig auf der Stufe stehenzubleiben, die wir in der gegenwärtigen geschichtlichen Minute zu erreichen imstande waren, mag diese Minute auch schon Jahrtausende dauern.

Wenn man eine philosophische Theorie der Schönheit und der Kunst im Auge hat, darf man nicht vergessen, daß eine jede solche Theorie, indem sie ihren Gegenstand in seiner gegenwärtigen Form beschreibt, ihm weite Horizonte der Zukunft eröffnen muß. Unfruchtbar ist die Theorie, die nur den faktischen Zusammenhang der Erscheinungen vermerkt und in abstrakten Formeln verallgemeinert: das ist einfache Empirie, die sich bloß um *eine* Stufe über die Weisheit der Bauernregeln erhebt. Eine wahrhaft philosophische Theorie, die den Sinn einer Tatsache, das heißt ihre Wechselbeziehung mit allem, was ihr verwandt ist, begreift, verbindet schon hierdurch diese Tatsache mit einer unbestimmt aufsteigenden Reihe neuer Tatsachen; und wie kühn uns eine solche Theorie auch erscheinen mag, sie enthält nichts Willkürliches oder Phantastisches, wenn nur ihre weitausgreifenden Konstruktionen auf das echte, von der Vernunft in der gegebenen Erscheinung oder Phase eines Gegenstandes aufgedeckte Wesen desselben gegründet sind. Denn sein eigentliches Wesen ist notwendig größer und tiefer als die gegebene Erscheinung, und daher ist es notwendigerweise auch die Quelle neuer Erscheinungen, die es mehr und mehr ausdrücken oder verwirklichen.

In jedem Fall aber muß das Wesen der Schönheit vor allem in ihren tatsächlich vorhandenen Erscheinungen verstanden werden. Wir beginnen mit demjenigen von den zwei Gebieten der schönen Erscheinungen – der Natur und der Kunst –, das dem Umfang nach weiter, dem Inhalt nach einfacher ist und natürlicherweise (in der Ordnung des Seins) dem anderen vorausgeht. Die Ästhetik der Natur wird uns die erforderlichen Grundlagen für eine Philosophie der Kunst geben.

I

Der Diamant ist als kristallisierter Kohlenstoff seinem chemischen Bestand nach dasselbe wie gewöhnliche Kohle. Es ist auch nicht zweifelhaft, daß der Gesang einer Nachtigall und das tolle Geschrei eines verliebten Katers ihrer psycho-physiologischen Grundlage nach ein und dasselbe sind, nämlich der lauthafte Ausdruck des gesteigerten geschlechtlichen Instinktes. Aber der Diamant ist schön und wird um seiner Schönheit willen hoch bewertet, während schwerlich auch der anspruchsloseste Wilde bereit sein wird, ein Stück Kohle als Schmuck zu gebrauchen. Und während das Schlagen der Nachtigall immer und überall als eine der Offenbarungen des Schönen in der Natur geachtet wurde, hat die Katzenmusik, die dasselbe seelisch-körperliche Motiv nicht minder lebhaft ausdrückt, nirgends, niemals und niemandem ästhetischen Genuß bereitet.

Schon aus diesen elementaren Beispielen ist ersichtlich, daß Schönheit etwas formal Besonderes, etwas Spezifisches ist, das nicht direkt von der materiellen Grundlage der Erscheinungen abhängt und nicht auf sie zurückgeführt werden kann. Die Schönheit, unabhängig von dem materiellen Substrat der Dinge und Erscheinungen, ist gleichfalls nicht bedingt durch deren subjektive Bewertung nach dem praktischen Nutzen und der sinnlichen Annehmlichkeit, die sie uns bereiten können. Daß die schönsten Dinge im Sinne der Befriedigung von Lebensbedürfnissen gänzlich nutzlos, und daß

umgekehrt die nützlichsten Dinge gänzlich unschön sind – das bedarf natürlich keines Beweises; man kann jedoch die Theorie nicht übergehen, welche die Schönheit *mittelbar* auf den Nutzen zurückführt. Und zwar behauptet diese Theorie, Schönheit sei Nützlichkeit, die zu wirken aufgehört habe, sie sei Erinnerung an früheren Nutzen. Das, was für die Ahnen nützlich war, wird für die Nachkommen zum Schmuck. Bei kühner Anwendung des Darwinismus kann man diese Vorstellung von dem *früheren* Nutzen sehr stark erweitern, und nicht nur Affen oder Seehunde, sondern am Ende gar Austern als unsere Ahnen ansehen. In dieser Theorie der Verwandlung des Nützlichen in Schönes ist eine tatsächliche Wahrheit als Teil enthalten, und wir haben es nicht nötig, sie abzulehnen. Es ist bloß unzweifelhaft, daß sie völlig unzureichend ist für eine philosophische Erklärung oder eine wesentliche Bestimmung der Schönheit.

Ferner sehen wir, daß selbst auf den unteren Stufen der geistigen Entwicklung (in der animalischen Welt) die Schönheit – auch abgesehen von jeder auf den Nutzen abgestellten Beziehung – eine objektive Bedeutung hat. Indessen, selbst wenn eine *genetische* Abhängigkeit des Schönen vom Nützlichen bewiesen wäre, würde dadurch keineswegs die ästhetische Aufgabe gelöst. Es ist unzweifelhaft, daß alle bedeutenden Erscheinungen des Schönen in Natur und Kunst mit keinerlei praktischem Nutzen für uns wie für unsere Ahnen, seien es auch die entferntesten, verbunden sind. Dann hat aber die mögliche materielle Nützlichkeit jener primären Elemente, in die wir die schönen Erscheinungen zerlegen, ebensowenig Bedeutung für die Ästhetik, wie für das unmittelbare Schönheitsempfinden die Tatsache gleichgültig ist, daß auch der schönste menschliche Körper aus einem häßlichen Embryo entstand.

Die Frage: *was ist* ein bestimmter Gegenstand? – fällt niemals mit der Frage zusammen: woraus entstand oder *woher stammt* dieser Gegenstand? Die Frage nach der Herkunft der ästhetischen Gefühle gehört in das Gebiet der Biologie und Psycho-Physiologie; die ästhetische Frage: was ist Schönheit? wird hierdurch jedoch keineswegs entschieden, ja nicht einmal davon berührt. In der genetischen Ordnung sind die sogenannten »steinernen Wei-

ber« zweifellos Vorläufer der griechischen Statuen. Wird aber der Hinweis auf diese häßlichen Werke uns wirklich helfen, das ästhetische Wesen der Venus von Milo zu begreifen? . . . Es ist zweifellos, daß in genetischer Hinsicht alle unsere Sinne – die höchsten, Gesicht und Gehör, nicht ausgenommen – bloß Abwandlungen des Tastsinnes sind. Wird denn dadurch der Optik und Akustik wirklich die selbständige Bedeutung genommen? Die Zerlegung der ästhetischen Erscheinungen in ursprüngliche Elemente, welche die Eigenschaft der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit haben, mag sehr interessant sein; die wirkliche Theorie des Schönen ist gleichwohl jene, die das eigentliche Wesen der Schönheit in allen ihren Erscheinungen – den einfachen, wie den komplizierten – im Auge hat. Wie die organische Chemie bei all ihrer Wichtigkeit für den Biologen diesem dennoch die eigentlichen botanischen und zoologischen Forschungen nicht ersetzen kann, so wird auch die psychophysiologische Analyse der ästhetischen Erscheinungen niemals die Bedeutung einer wirklichen Ästhetik erlangen.

Was auch immer ihre materiellen Elemente sein mögen, die formale Schönheit bekundet sich stets als reine Nutzlosigkeit. Indessen wird diese reine Nutzlosigkeit von den Menschen hochgeschätzt und, wie wir später sehen werden, nicht nur von den Menschen. Und wenn sie nicht als Mittel für die Befriedigung dieser oder jener Lebensbedürfnisse oder Naturtriebe geschätzt werden kann, dann ist es klar, daß sie eben als Selbstzweck geschätzt wird. In der Schönheit – sogar bei ihren einfachsten und primären Erscheinungen – begegnen wir etwas *unbedingt Wertvollem,* das nicht wegen eines anderen, sondern um seiner selbst willen da ist, das allein durch sein Dasein unsere Seele erfreut und befriedigt, die durch Schönheit beruhigt und von den Bestrebungen und Mühen des Alltags befreit wird.

Dieser altgriechische Begriff der Schönheit als eines Gegenstandes leidenschaftslosen, uneigennützigen und absichtslosen Anschauens, oder einfacher einer reinen Nutzlosigkeit, ist unlängst durch den letzten Vertreter der großen deutschen Philosophie erneuert und verbreitet worden. Im übrigen ist alles, was SCHOPENHAUER so gut und richtig zu diesem Thema sagt, im Grunde genommen nicht

mehr als ein philosophischer Kommentar über den bekannten, beiläufig von GOETHE hingeworfenen Zweizeiler:

> Die Sterne, die begehrt man nicht:
> Man freut sich ihrer Pracht.

Es ist nicht nötig, lange bei dieser Seite der Sache zu verweilen, erstens, weil sie von dem Frankfurter Denker erschöpfend behandelt wurde, zweitens aber, weil sie selbst bei weitem nicht die Frage nach der Schönheit erschöpft. Zu sagen, Schönheit sei ein Gegenstand uneigennützigen Anschauens oder ein Selbstzweck, heißt nichts weiter als sagen, sie sei nicht Mittel für ihr fremde Zwecke: eine Bestimmung, die vollkommen richtig, jedoch rein negativ und inhaltlos ist. Wie wichtig für einen Denker die Eigenschaft der Absichtslosigkeit und Uneigennützigkeit auch ist, die jeder rein ästhetischen Bewertung eignet, so ist für ihn die Frage nach dem eigentlich positiven Wesen der Schönheit noch wichtiger und interessanter; nicht umsonst hat darum der geniale Dichter zu seinem negativen Hinweis: Die Sterne, die begehrt man *nicht* – den positiven hinzugefügt: man freut sich ihrer *Pracht*. Worin nun eigentlich diese Pracht in jedem schönen Gegenstand bestehe, – dieses hauptsächlich hat die philosophische Ästhetik zu entscheiden. Als Selbstzweck kann die Schönheit niemandem dienen, im praktischen und alltäglichen Sinn ist sie reine Nutzlosigkeit; aber hierdurch wird keineswegs die Frage nach dem unabhängigen Inhalt ihres *Zieles* selbst beseitigt, nämlich: wofür, um welcher eigenen inneren Eigenschaft willen wird diese reine Nutzlosigkeit geschätzt?

Eine Andeutung, aber auch nur eine Andeutung der Wahrheit finden wir in der bekannten Lehre, nach der den wesentlichen Inhalt der Schönheit die Ideen (ewige Typen der Dinge) bilden, als gegenständlicher Ausdruck (Objektivation) des Weltwillens. Eine wirkliche Antwort auf die ästhetische Frage ist hierin nicht enthalten –, weil für diese Theorie alles Seiende in gleicher Weise Objektivation des Weltwillens ist, während doch nicht alles Seiende gleich schön ist. Eine Ansicht, welche durch die Logik gezwungen wird, anzuerkennen, daß ein schleimiger Wurm ebenso schön sei

wie Helena auf den Mauern Trojas, tötet sich selbst, insofern sie eine ästhetische Doktrin sein will. Es gibt abstrakt-metaphysische Standpunkte, die mit der Anerkennung des Unterschiedes zwischen Gut und Böse, zwischen Schön und Häßlich unvereinbar sind; jedoch, wenn man solche Standpunkte einnimmt, sollte man sich schon lieber mit sittlichen und ästhetischen Dingen überhaupt nicht befassen.

II

Lassen wir also die abstrakte Metaphysik beiseite und wenden wir uns wieder denjenigen wirklichen Beispielen des Schönen in der Natur zu, von denen unsere Überlegung ausging. Die Schönheit des Diamanten, die keineswegs seinem Stoff eigentümlich ist (denn dieser Stoff ist der gleiche wie in einem häßlichen Stück Steinkohle), hängt offenkundig vom Spiel der Lichtstrahlen in seinen Kristallen ab. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Eigenschaft der Schönheit nicht dem Diamanten selbst zugehörig sei, sondern dem in ihm gebrochenen Lichtstrahl. Denn derselbe Lichtstrahl bewirkt, wenn er von irgendeinem häßlichen Gegenstand zurückgestrahlt wird, keinerlei ästhetischen Eindruck; und wenn er von nichts reflektiert oder gebrochen wird, so ergibt sich überhaupt kein Eindruck. Somit ist die Schönheit, die weder dem materiellen Körper des Diamanten noch dem in ihm gebrochenen Lichtstrahl zugehört, ein Erzeugnis der beiden in ihrer Wechselwirkung. Das Spiel des Lichtes, das von diesem Körper aufgehalten und verändert wird, verdeckt gänzlich dessen grob-dingliche Erscheinung; die dunkle Materie des Kohlenstoffes ist hier wie auch in der Kohle anwesend, aber nur als Trägerin eines anderen, eines lichthaften Prinzips, beziehungsweise eines Prinzips, das in diesem Spiel der Farben seinen eigenen Inhalt aufdeckt. Wenn der Lichtstrahl auf ein Stück Kohle fällt, so wird er von dessen Stoff absorbiert, und die schwarze Farbe des letzteren ist natürliches Symbol dafür, daß hier die lichte Kraft die dunklen Elemente der Natur nicht überwand. Andererseits hat sich, wenn wir zum Beispiel gewöhnliches durchsichtiges Glas nehmen, der Stoff für die

Lichtstrahlen in ein unbeteiligtes Medium verwandelt, das sie ohne jede Veränderung durchläßt und das keinerlei bemerkbare Einwirkung auf sie ausübt; und zweifellos ist es so, daß diese beiden einander entgegengesetzten Erscheinungen in der uns beschäftigenden Beziehung ein und dasselbe Resultat ergeben, und zwar gerade ein negatives: das einfache weiße Glas zählt ebenso wenig wie die schwarze Kohle zu den schönen Erscheinungen, es hat auch keinerlei ästhetische Bedeutung. Und wenn eine solche Bedeutung (in einem elementaren Grad) dem Diamanten unstreitig eigen ist, so ist das offenbar deshalb der Fall, weil in ihm weder der dunkle Stoff, noch das Licht-Prinzip eine einseitige Vorherrschaft genießen, sondern einander gegenseitig in einem gewissen idealen Gleichgewicht durchdringen. Hier hat einerseits die Materie des Kohlenstoffes, indem sie die ganze Kraft ihres Widerstehens (als harter Körper) beibehält, sich dennoch durch etwas Gegensätzliches in ihr selbst bestimmt, indem sie durchsichtig, völlig durchlichtet und ihrer dunklen Eigenheit nach unsichtbar wurde; andererseits aber erhält der Lichtstrahl, wenn er vom Kristallkörper des Diamanten aufgehalten wird, in ihm sowie von ihm eine neue Fülle phänomenalen Seins; indem er sich bricht, zerlegt oder zergliedert er sich in jeder Facette zu den ihn bildenden Farben, verwandelt sich aus einem einfachen weißen Strahl in eine komplizierte Sammlung vielfarbiger Spektren und spiegelt sich in dieser neuen Form für unser Auge. In dieser unverschmolzenen und trennbaren Verbindung von Stoff und Licht behalten beide ihre Natur, jedoch weder das eine noch das andere ist für sich gesondert sichtbar, sondern nur lichttragende Materie und verkörpertes Licht – durchlichtete Kohle und versteinerter Regenbogen.

Es ist unmöglich, und wir haben es auch durchaus nicht nötig, die unbedingte Gegensätzlichkeit zwischen Licht und Stoff in ihrer metaphysischen Substanz und ihrer physischen Wirklichkeit zu behaupten. Man kann das Licht nicht (wie das zum Beispiel Schopenhauer tut) für irgendeine rein ideale Wesenheit halten, ebenso aber kann man im Stoff nicht ein nacktes Ding an sich sehen, das restlos von allen idealen Bestimmungen entblößt und von geistigen Prinzipien völlig unabhängig ist. Wie man aber auch über das

Wesen der Dinge philosophieren und an welche physikalischen Theorien über Atome, Äther und Bewegung man sich halten möge, für unsere ästhetische Aufgabe genügt vollständig die relative und phänomenale Gegensätzlichkeit, die unzweifelhaft zwischen Licht und wägbaren Körpern als solchen besteht. In diesem Sinn ist Licht in jedem Fall ein überstofflicher, idealer Faktor. Mithin: wenn wir sehen, daß die Schönheit des Diamanten gänzlich von der Durchlichtung seines Stoffes abhängt, der Lichtstrahlen in sich festhält und zergliedert (entwickelt), so müssen wir die Schönheit definieren als

Verwandlung der Materie durch die Verkörperung des anderen, des übermateriellen Prinzips in ihr.

Im weiteren wird man diese Definition vertiefen und mit Inhalt erfüllen müssen; aber ihr Wesen wird bei der Betrachtung der kompliziertesten Erscheinungen des Schönen nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kunst unveränderlich bleiben.

Vor allem aber wird dieser Begriff der Schönheit, der auf Grund des elementaren Beispiels der schönen optischen Erscheinungen in der Natur gebildet wurde, vollauf durch unser elementares *akustisches* Beispiel bestätigt. Wie im Diamanten die wägbare und dunkle Materie des Kohlenstoffes sich in eine hellstrahlende Licht-Erscheinung einkleidete, so kleidet sich im Gesang der Nachtigall der materielle geschlechtliche Instinkt in die Form harmonischer Töne. In diesem Fall deckt der objektive lautliche Ausdruck der geschlechtlichen Leidenschaft völlig ihre materielle Grundlage zu, er erwirbt selbständige Bedeutung und kann von seinem nächstliegenden physiologischen Motiv abgehoben werden: man kann dem singenden Vogel zuhören und einen ästhetischen Eindruck von seinem Gesang empfangen, währenddessen man ganz vergißt, was ihn zu singen veranlaßt; ganz ebenso brauchen wir, während wir den Glanz eines Brillanten bewundern, nicht an seinen chemischen Stoff zu denken. Aber es bleibt dabei: ebenso wie es für den Diamanten notwendig ist, kristallisierter Kohlenstoff zu sein, ist es für das Lied der Nachtigall notwendig, Ausdruck geschlechtlicher Anziehung zu sein, die teilweise in eine objektive lautliche Gestalt übergegangen ist. Dieses Lied ist eine Umgestaltung des geschlecht-

lichen Instinktes, seine Befreiung von der groben physiologischen Tatsache, – es ist animalischer geschlechtlicher Instinkt, der in sich die *Idee der Liebe* verkörpert, während das Miauen eines verliebten Katers auf dem Dache nur der unmittelbare Ausdruck eines physiologischen Affektes ist, der ihn überwältigt. Im letzteren Fall herrscht das materielle Motiv völlig vor, während es im ersteren durch die ideale Form aufgewogen wird.

Somit erweist sich auch in unserem akustischen Beispiel die Schönheit als Resultat der Wechselwirkung und der gegenseitigen Durchdringung zweier hervorbringender Faktoren: auch hier, wie im optischen Beispiel, ergreift das ideale Prinzip Besitz von der materiellen Tatsache, verkörpert sich in ihr, und das materielle Element wird, indem es in sich das ideale Prinzip verkörpert, hierdurch verwandelt und durchlichtet.

Die Schönheit ist eine wirkliche Tatsache, das Erzeugnis realer natürlicher Vorgänge, die in der Welt stattfinden. Wo ein wägbarer Stoff in lichttragende Körper umgestaltet wird, wo der unbändige Drang zum fühlbaren animalischen Akt sich in eine Reihe harmonischer und rhythmischer Töne verwandelt – da haben wir die Schönheit in der Natur. Sie fehlt überall dort, wo die materiellen Elemente der Welt mehr oder weniger *nackt* erscheinen, sei es in der anorganischen Welt als grober gestaltloser Stoff, sei es in der Welt der animalischen Organismen als unbändiger Lebensinstinkt. Übrigens werden in der anorganischen Welt jene Dinge und Erscheinungen, die nicht hübsch sind, damit nicht häßlich, sondern sie bleiben einfach in ästhetischer Hinsicht gleichgültig. Ein Haufen Sand oder Pflastersteine, nackter Erdboden, formlose graue Wolken, aus denen feiner Regen strömt – das alles hat in der Natur, auch wenn ihm die Schönheit fehlt, doch nichts ausgesprochen Abstoßendes in sich. Die Ursache ist klar: in den Erscheinungen dieser Art befindet sich das Leben des Alls auf den niedrigsten, elementaren Stufen, es ist arm an Inhalt, und dem materiellen Prinzip fehlt das Objekt, an dem es die Maßlosigkeit seines Widerstehens erweisen könnte; es ist hier verhältnismäßig auf seinem Gebiet und erfreut sich des ruhigen Besitzes seines kärglichen Daseins. Dort aber, wo Licht und Leben bereits die

Herrschaft über die Materie ergriffen haben, wo der allweltliche Sinn bereits seine innere Fülle zu entfalten begann, dort muß das ungehemmte Hervortreten eines chaotischen Prinzips, das die ideale Form wieder zerschlägt oder unterdrückt, natürlich den schroffen Eindruck von Häßlichkeit machen. Und je höher die Stufe der Weltentwicklung ist, auf der die nackte und unbändige materielle Elementargewalt erneut hervortritt, um so abstoßender ist ein solches Hervortreten. Im Tierreich begegnen wir bereits groben Beispielen echter Häßlichkeit. Es gibt da ganze Abteilungen von Wesen, welche lediglich die bloße Verkörperung einer der materiellen Lebensfunktionen – der geschlechtlichen oder der auf Ernährung gerichteten – darstellen. Einerseits gibt es gewisse Eingeweidewürmer (Bandwürmer), deren ganzer Körper nichts anderes ist, als ein Sack von elementarster Bauart, der in sich lediglich die überaus entwickelten Geschlechtsorgane enthält. Andererseits kennen wir wurmartige Larven von Insekten (Raupen und ähnliches), die gewissermaßen eine einzige Verkörperung des Ernährungs-Instinktes in seiner ganzen Unersättlichkeit sind. Dasselbe kann man bis zu einem gewissen Grade von den riesigen Kopffüßler-Mollusken (Tintenfischen) sagen. Alle genannten Tiere sind unzweifelhaft häßlich. Aber den äußersten Grad erreicht die Häßlichkeit nur im Bereich der höchsten und vollkommensten Form der Natur: kein Tier kann so abstoßend sein wie ein sehr häßlicher Mensch.

Durch das Vorhandensein von häßlichen Typen in der Natur wird jene landläufige ästhetische Ansicht ihrer Unzulänglichkeit (oder zum mindesten der Mangelhaftigkeit) überführt, die in der Schönheit lediglich einen vollkommenen äußerlichen Ausdruck des inneren Gehaltes sieht, ohne Rücksicht darauf, worin dieser Gehalt selbst besteht. Nach einem solchen Begriff muß man einem Tintenfisch oder einem Schwein Schönheit zusprechen, da der Körper dieser Tiere in vollendeter Weise ihren inneren Gehalt ausdrückt, nämlich Gefräßigkeit. Hier aber gerade wird es klar, daß die Schönheit in der Natur nicht der Ausdruck eines jeden Gehaltes ist, sondern nur der eines idealen, daß sie die *Verkörperung der Idee* ist.

III

Die Definition der Schönheit als einer *verkörperten Idee* beseitigt mit ihrem zweiten Wort (Idee) die Ansicht, nach der die Schönheit einen *jeden* Inhalt ausdrücken kann; mit dem ersten Wort (verkörpert) aber verbessert sie auch (die noch mehr verbreitete) Ansicht, die für die Schönheit zwar einen idealen Inhalt verlangt, in ihr jedoch nicht eine tatsächliche Verwirklichung, sondern nur das Trugbild oder den Schein[1] einer Idee findet[2]. So gesehen verdeckt das Schöne als subjektive psychologische Tatsache, das heißt als Empfindung der Schönheit, als ihre Erscheinung, oder ihr Strahlen in unserem Geist – die Schönheit selbst als objektive Form der Dinge in der Natur. In Wahrheit aber ist die Schönheit die Idee, die in der Welt *vor* dem menschlichen Geiste tatsächlich verwirklicht, verkörpert wird, und diese ihre Verkörperung ist nicht minder real und unvergleichlich bedeutsamer (im kosmogonischen Sinn), als jene materiellen Elemente, in denen sie sich verkörpert. Das Spiel der Lichtstrahlen im kristallinischen Körper ist in jedem Fall nicht weniger real als der chemische Stoff dieses Körpers, und die Modulation des Vogelgesanges ist eine ebenso natürliche Realität wie der Akt der Vermehrung.

Die Schönheit oder verkörperte Idee ist die bessere Hälfte unserer realen Welt, gerade die Hälfte der Welt, die nicht nur existiert, sondern auch das Dasein verdient. Wir nennen überhaupt dasjenige eine Idee, was an und für sich würdig ist, zu sein. Unbedingt gesprochen ist des Daseins würdig nur das allvollkommene oder absolute Wesen, das völlig frei von allen Beschränkungen und Mängeln ist. Partielle oder begrenzte Existenzen, die an und für sich kein würdiges oder ideales Sein besitzen, werden seiner durch ihre Beziehung zum Absoluten im Weltprozeß teilhaftig, der ja die allmähliche Verkörperung der Idee dieses Seins ist.

1. Im Original deutsch. *Der Übersetzer.*

2. Eigentlich haben sich der »transzendentale Realismus« und EDUARD VON HARTMANN in seiner unlängst erschienenen umfang- und wortreichen »Ästhetik« über diese Anschauung nicht erhoben.

Das einzelne Sein ist nur insoweit ideal und würdig, als es das allgemeine Sein nicht verleugnet, sondern ihm Raum in sich gibt, und in gleicher Weise ist das Allgemeine soweit ideal oder würdig, als es dem Partiellen in sich Platz einräumt. Hieraus kann man leicht folgende formelle Definition der Idee oder der würdigen Art des Seins ableiten. Die *Idee ist völlige Freiheit der Bestandteile in der vollkommenen Einheit des Ganzen.*

Die Selbständigkeit der Teile oder der freie Spielraum des Seins kann in den verschiedenen Gegenständen und Erscheinungen mehr oder weniger vollständig sein; die Einheit des Ganzen, das seinen Teilen diesen Spielraum gibt, kann mehr oder weniger vollkommen sein. Aus solchen realen Unterschieden entspringt die Vielheit der Stufen in der Verwirklichung der Idee, die ganze Mannigfaltigkeit und die ganze Kompliziertheit des Weltprozesses. Die Idee des Alls in ihrer Allgemeinheit selbst stellt sich jedoch, abgesehen von den partiellen Verwicklungen im Prozeß ihrer Verwirklichung, notwendigerweise von drei Seiten dar. In ihr sind zu unterscheiden: erstens die Freiheit oder Autonomie des Seins, zweitens die Fülle des Inhalts oder Sinnes und drittens die Vollkommenheit des Ausdrucks oder der Form. Ohne diese drei Bedingungen gibt es kein würdiges oder ideales Sein. Betrachten wir die Idee mehr in ihrer inneren Unbedingtheit, als ein absolut Gewünschtes oder Gewolltes, so ist sie das Gute; betrachten wir sie in der Fülle der von ihr umfaßten partiellen Bestimmungen als denkbaren Inhalt für den Intellekt, so ist sie die Wahrheit; fassen wir schließlich die Vollkommenheit oder Vollendung ihrer Verkörperung als im sinnlichen Sein real wahrnehmbar ins Auge, so ist sie die Schönheit.

Somit muß man bei der Schönheit, als einer der bestimmten Phasen der dreieinigen Idee, das allgemeine ideale Wesen und die spezielle ästhetische Form unterscheiden. Lediglich durch letztere unterscheidet sich die Schönheit vom Guten und von der Wahrheit, während das ideale Wesen bei ihnen das gleiche ist – würdiges Sein oder positive All-Einheit, freier Spielraum für das einzelne Sein in der Einheit des Allgemeinen. *Dieses* wünschen wir als das höchste Gut, *dieses* denken wir als Wahrheit und *dieses*

empfinden wir auch als Schönheit; aber damit wir die Idee wahrnehmen können, ist es nötig, daß sie in der materiellen Wirklichkeit verkörpert sei. Von der Vollendung dieser Verkörperung wird gerade die Schönheit als solche, in ihrem spezifischen Merkmal, bestimmt.

Das Kennzeichen für ein würdiges oder ideales Sein überhaupt ist die größte Selbständigkeit der Teile bei größter Einheit des Ganzen. Das Kennzeichen der ästhetischen Würde ist die im höchsten Grad vollendete und vielseitige Verkörperung dieses idealen Momentes im gegebenen Material. Es versteht sich, daß diese Kennzeichen in einzelnen Fällen durchaus nicht zusammenzufallen brauchen und streng unterschieden werden müssen. Ein sehr geringer Grad des würdigen oder idealen Seins kann im gegebenen Material im höchsten Grade gut verkörpert sein, und genau so ist ein höchst unvollkommener Ausdruck der allerhöchsten idealen Momente möglich. Auf dem Gebiete der Kunst fällt dieser Unterschied in die Augen, und hier können die beiden Kriterien – das allgemeinideale und das spezifisch-ästhetische – nur von gänzlich ungebildeten Köpfen vermengt werden. Auf dem Gebiet der Natur ist der Unterschied weniger offenkundig, aber auch in ihr besteht er unzweifelhaft, und es ist sehr wichtig, ihn nicht zu vergessen.

Nehmen wir wieder die beiden Beispiele: hier den Eingeweidewurm (Bandwurm), dort den Diamanten. Der Wurm drückt in gewissem Grade die Idee des Lebens in Gestalt eines tierischen Organismus aus; der Diamant ist seinem idealen Gehalt nach eine bestimmte Stufe der Durchlichtung des anorganischen Stoffes. Die Idee des organischen Lebens aber steht, und sei es auf der Stufe des Wurms, höher als die Idee des kristallinischen Körpers, und sei es in Gestalt eines Diamanten. Im Diamanten wird der Stoff nur von außen her durchlichtet, während er im Wurm innerlich belebt ist. Im allereinfachsten Organismus finden wir eine größere Anzahl besonderer Teile zu einer größeren Einheit verbunden als im vollkommensten Stein: ein jeder Organismus ist verwickelter und zugleich individueller als ein Stein. Dem ersten Kennzeichen nach steht also der Eingeweidewurm höher als der Diamant, weil er *inhaltsreicher* ist. Wenden wir aber das eigentlich ästhetische Kri-

terium an, so kommen wir zu einem anderen Schluß. Im Diamanten kommt die einfache elementare Idee des durchlichteten Minerals (des edlen Steins) abgeschlossener und vollkommener zum Ausdruck, als die kompliziertere und höhere Idee des organischen (insbesondere tierischen) Lebens im Eingeweidewurm ausgedrückt ist. Der Diamant ist ein in seiner Art vollkommener Gegenstand, denn nirgends sonst vereint sich eine solche Widerstandskraft oder Undurchdringlichkeit mit einem solchen Lichtglanz, nirgends findet sich ein so helles und feines Spiel des Lichtes in einem so harten Körper. Dagegen finden wir beim Wurm eine der unvollkommensten keimhaften Äußerungen für die Idee des organischen Lebens, zu dessen Bereich dieses Geschöpf gehört. Obwohl der Wurm schon dem chemischen Bestand seiner Gewebe nach ein komplizierterer Körper ist als der Diamant, so ist doch die *Organisation* dieses Körpers höchst vereinfacht und dürftig. Wenn auch dieser einfachste Organismus schon durch die Kraft der individuellen Einheit jeden Diamanten übertrifft – denn er kann nicht wie der Diamant beliebig zerfallen und dabei er selbst bleiben –, so ist doch diese Einheit im organischen Sinne derart schwach, daß sie zuweilen sogar der Idee des Organismus nicht standhält (und fähig ist, sich nach Gliedchen zu teilen). Darum muß in ästhetischer Hinsicht der Wurm, als äußerst unvollkommene Verkörperung seiner wenn auch verhältnismäßig hohen Idee (der des tierischen Organismus), unermeßlich viel tiefer als der Diamant gestellt werden, der der vollkommene und vollendete Ausdruck seiner wenn auch wenig inhaltsreichen Idee des durchlichteten Steines ist.

IV

Stoff ist Trägheit und Undurchdringlichkeit des Seins – das direkte Gegenteil der Idee, als der positiven völligen Alldurchdringlichkeit oder All-Einheit. Nur im *Licht* befreit sich der Stoff von seiner Trägheit und Undurchdringlichkeit, und auf diese Weise gliedert sich die sichtbare Welt zum ersten Mal in zwei polare

Gegensätze. Das Licht oder sein unwägbarer Träger – der Äther – ist die *primäre Realität* der Idee in ihrer Gegensätzlichkeit zum wägbaren Stoff, und in diesem Sinn ist es das erste Prinzip der Schönheit in der Natur. Ihre weiteren Erscheinungen sind bedingt von der Vereinigung des Lichtes mit dem Stoff. Es gibt zweierlei Arten solcher Verbindungen: mechanische oder äußere und organische oder innere. Von den ersteren werden die eigentlichen Licht-Erscheinungen in der Natur bewirkt, von den zweiten – die Erscheinungen des Lebens. Die antike Wissenschaft ahnte und die gegenwärtige beweist es, daß das organische Leben eine Verwandlung des Lichtes ist. So wird die Materie Trägerin der Schönheit durch das Wirken ein und desselben Licht-Prinzips, das sie zuerst oberflächlich anstrahlt, dann aber innerlich durchdringt, belebt oder organisiert.

In der anorganischen Welt gehört die Schönheit entweder solchen Gegenständen und Erscheinungen an, in denen der Stoff direkt Träger des Lichtes wird, oder solchen, in denen die unbelebte Natur gleichsam belebt wird und in ihrer Bewegung Züge des Lebens aufweist. Wir überlassen es der Metaphysik, die Frage zu entscheiden, wieviel hieran subjektive Illusion ist und inwieweit die Natur auch abgesehen von den organischen Geschöpfen (Pflanzen und Tiere) in sich Leben, das heißt, die Fähigkeit zu inneren Wahrnehmungen und selbständigen Bewegungen hat. Bleiben wir innerhalb der Grenzen einer ästhetischen Erörterung, so genügt uns die Tatsache, daß in den Erscheinungen, von denen die Rede ist, ihre Schönheit nicht durch mechanische Bewegung als solche, sondern durch den Eindruck des Spieles lebendiger Kräfte bedingt ist. Zunächst jedoch einige Worte über die Schönheit der anorganischen Natur in ihrem Ruhezustand, über die Schönheit rein lichthaften Charakters.

Die Ordnung, in der die Idee der Schönheit erscheint und sich in der Welt verkörpert, entspricht der allgemeinen kosmogonischen Ordnung: Am Anfang schuf Gott den *Himmel* . . . Wenn unsere Ahnen den Himmel als Vater der Götter ansahen, so bewundern wir, auch ohne Swarog oder Waruna zu verehren und ohne im Himmelsgewölbe irgendwelche Merkmale eines lebendigen per-

sönlichen Wesens wahrzunehmen, nicht weniger als die Heiden seine Schönheit; folglich hängt sie nicht von unseren subjektiven Vorstellungen ab, sondern sie ist mit wirklichen Eigenschaften verbunden, die dem uns sichtbaren Weltraum eigen sind. Diese ästhetischen Eigenschaften des Himmels sind bedingt durch das Licht: er ist schön nur, wenn er vom Licht durchstrahlt ist. An einem grauen, regnerischen Tag und in einer schwarzen, sternenlosen Nacht besitzt der Himmel keine Schönheit. Wenn wir von dieser Schönheit sprechen, so verstehen wir darunter nur Licht-Erscheinungen, die in den Grenzen des unseren Blicken zugänglichen Weltraumes auftreten.

Der allumfassende Himmel ist schön, erstens, als Bild universaler Einheit, als Ausdruck ruhigen Triumphes, ewigen Sieges des lichten Prinzips über die chaotische Verwirrung, der ewigen Verkörperung der Idee im gesamten Umfang des materiellen Seins. Dieser allgemeine Sinn eröffnet sich bestimmter in den drei Grundweisen der himmlischen Schönheit, der Schönheit der Sonne, des Mondes und der Sterne.

Erstens: Die All-Einheit der Welt und ihr sie ausdrückender physikalischer Vertreter, das Licht, offenbart sich in seinem aktiven Mittelpunkt, der Sonne. Der Sonnenaufgang ist das Bild des tätigen Triumphes lichter Kräfte. Daher die besondere Schönheit des Himmels in jener Minute, da

> flutet in des Äthers Weiten
> durch alle Welt, wie Glockenläuten,
> der Sonnenstrahlen sieghaft Licht.
>
> [Tjuttschew]

Die strahlende Schönheit des Himmels an einem klaren Tag zur Mittagszeit ist der gleiche Triumph des Lichts, aber schon ein erreichter, nicht mehr in Bewegung, sondern in unerschütterlicher Ruhe verweilend.

> Und es zieht wallend, wie ein Traumesweben
> Der schlafenden Natur, Gewölk dahin.
>
> [Fet]

Zweitens: Die All-Einheit der Welt, betrachtet von der Seite der sie empfangenden materiellen Natur, das zurückgeworfene Licht – die passive weibliche Schönheit einer Mondnacht. Natürlicher Übergang vom Sonnen- zum Mondaspekt – die Schönheit des Abendhimmels und der sinkenden Sonne; hier werden wir für die Verringerung der direkten zentralen Kraft des Lichtes durch die größere Mannigfaltigkeit seiner Schattierungen in der bestrahlten Sphäre entschädigt.

Drittens: Die All-Einheit der Welt und das sie zum Ausdruck bringende Licht, in zahllose selbständige Mittelpunkte verstreut, die jedoch von einer gemeinsamen Harmonie umschlossen sind: – die Schönheit des Sternenhimmels.

Es ist klar, daß sich die Idee der positiven All-Einheit in ihr voller und vollkommener als in den beiden anderen Weisen ihrer Offenbarung verwirklicht. Übrigens darf man nicht vergessen, daß sowohl der unmittelbare Eindruck der Schönheit einer lichten hellen Tagesmitte oder einer Mondnacht, als auch die ästhetische Bewertung dieser Schönheit notwendig das ganze Bild der Natur in dem gegebenen Zeitpunkt umfaßt, alle jene irdischen Dinge und Erscheinungen, die von Sonne und Mond beschienen werden und zugleich ihre eigene Schönheit besitzen, eine Schönheit, die zwar durch diese besondere Beleuchtung verstärkt wird, ihrerseits aber die Schönheit des lichten Himmels verstärkt; dagegen beschränkt sich beim Anschauen einer Sternennacht der ästhetische Eindruck ganz auf den Himmel selbst, die Schönheit der irdischen Dinge aber, die im Dunkel verfließen, kommt nicht zur Geltung. Wenn man diese Ungleichheit beseitigt und bei der ästhetischen Bewertung des mittäglichen und des Mond-Himmels von der Schönheit der bestrahlten Landschaft absieht, so wird jedermann zugeben, daß von den drei Hauptaspekten des Himmels der gestirnte Himmel den höchsten Grad an Schönheit aufweist[3].

3. Bekannt ist der Unterschied, den die deutsche Ästhetik (besonders seit KANT) zwischen dem Schönen und dem *Erhabenen* macht, wobei der gestirnte Himmel zur letzteren ästhetischen Kategorie gehört. Es scheint uns, daß hier eine gewisse Schattierung des Schönen ohne ausreichenden Grund auf die Stufe einer unabhängigen Kategorie erhoben ist, welche dem Schönen überhaupt gegenüber-

Kehren wir aus der astralen Unendlichkeit in die engen Grenzen unserer irdischen Atmosphäre zurück, so begegnen wir hier schönen Erscheinungen, die in verschiedenem Grade die Durchlichtung der Materie oder die Verkörperung eines idealen Prinzips in ihr darstellen. Eine selbständige Schönheit in diesem Sinn haben unter anderem die von der Morgen- oder Abendsonne beschienenen Wolken mit ihren verschiedenen Schattierungen und Verbindungen von Farben und das Nordlicht. Voller und bestimmter stellt die gleiche Idee (der gegenseitigen Durchdringung des himmlischen Lichtes und des irdischen Elementes) der Regenbogen dar, in dem der dunkle und formlose Stoff der Wasserdämpfe sich für einen Augenblick in eine helle und vollfarbige Offenbarung verkörperten Lichtes und durchlichteter Materie verwandelt:

Wie unerwartet und hell
hat sich ins feuchte Blau
erhoben der luftige Bogen
in vergänglichem Glanz!
Hier in die Wälder getaucht —
dort hinter Wolken verschwunden ...
Halb schon den Himmel umfassend
Schwand ihm doch droben die Kraft!

[Tjuttschew]

Zum lichthaften Schönen gehört auch die Schönheit des ruhigen Meeres. Im Wasser befreit sich das materielle Element erstmalig von seiner Trägheit und undurchdringlichen Härte. Dies flüssige Element ist die Verbindung von Himmel und Erde und diese seine Bedeutung erscheint anschaulich im Bilde des stillgewordenen Meeres, das in sich die unendliche Bläue und das Leuchten des Himmels widerspiegelt. Noch klarer ist der Charakter der Schönheit des Wassers im glatten Spiegel eines Sees oder Flusses.

Zu den Verkörperungen des Lichtes im gasförmigen Stoff (Wolken, Regenbogen) und zu seinen ebengenannten Verkörperungen im flüssigen Stoff muß man noch die lichthaften Verkörperungen

gestellt wird. Übrigens kann man dieser terminologischen Frage keine große Bedeutung zuschreiben; in der russischen Sprache haben wir in jedem Fall das volle Recht von der *Schönheit* des Sternenhimmels zu sprechen.

in harten Körpern – die Edelmetalle und Edelsteine – hinzufügen. Hierher gehört in mehr oder minder zutreffender Weise das oben über den Diamanten Gesagte.

V

Von den Erscheinungen des ruhigen, triumphierenden Lichtes gehen wir zu den Erscheinungen des beweglichen und scheinbar freien Lebens in der anorganischen Natur über. Das Leben in seiner allerweitesten Definition ist ein Spiel oder eine freie Bewegung partieller Kräfte, die in einem individuellen Ganzen vereint sind. Soweit sich in diesem Spiel eines der wesentlichen Merkmale des idealen oder würdigen Seins äußert (das gleichermaßen weder abstrakt-allgemein, das heißt leer, noch zufällig-partiell sein kann), soweit besitzt die Verkörperung des Spieles in den Erscheinungen der materiellen Welt, das wirkliche oder scheinbare Leben in der Natur, eine ästhetische Bedeutung. Durch diese Schönheit des sichtbaren Lebens in der anorganischen Welt zeichnet sich vor allem das fließende Wasser in seinen verschiedenen Erscheinungsformen aus: der Bach, das Bergflüßchen, der Wasserfall. Der ästhetische Sinn dieser lebendigen Bewegung wird verstärkt durch ihre Unbegrenztheit, die gleichsam das unstillbare Heimweh des von der absoluten All-Einheit abgetrennten partiellen Daseins ausdrückt.

Vom Meere fern die Welle
Kennt weder Rast noch Ruh,
Sprudelnd als muntere Quelle
Strömend dem Tale zu.
Mit Murren und mit Tosen,
Ob frei, ob in Fesseln gefangen,
Will sie zum grenzenlosen,
Grundlosen Meer gelangen.

[Solowjew]

Neue Schönheit gewinnt dieses uferlose Meer in seiner stürmischen Bewegung als Abbild des aufrührerischen Lebens, des riesenhaften Andrangs elementarer Kräfte, die dabei nicht imstande

sind, den allgemeinen Zusammenhang des Weltgebäudes zu zerreißen und seine Einheit zu stören, sondern es nur mit Bewegung, Glanz und Donner erfüllen.

Herrliches Meer du in nächtlichem Dunkel,
Hier voller Licht, dort in schwarzblauer Pracht!
Gleichsam lebendig, mit hellem Gefunkel
Wandert es, atmet und rauscht durch die Nacht.

Freie unendliche Weite, und immer
Glänzt es und rauscht es und grollt es mit Macht.
Meer, überflossen von düsterem Schimmer,
Wie bist Du herrlich in einsamer Nacht!

Wogende Meerflut, erhabenes Schwellen!
Wem gilt die Feier, die festliche Pracht?
Dröhnend und gleißend ziehen die Wellen,
Sterne hoch oben halten die Wacht.

[Nachdichtung von Günther Kandler] [TJUTTSCHEW]

Das Chaos, das heißt die eigentliche Häßlichkeit (Gestaltlosigkeit), ist der notwendige Hintergrund für jede irdische Schönheit, und der ästhetische Wert solcher Erscheinungen wie des stürmischen Meeres hängt gerade davon ab, daß »unter ihnen sich das Chaos rührt« [TJUTTSCHEW].

Die Bewegung lebendiger, elementarer Kräfte in der Natur hat zwei Haupt-Schattierungen: die des freien Spiels und des grimmen Kampfes. Ein und dieselbe Naturerscheinung, das Gewitter zum Beispiel, kann sowohl die eine wie die andere Schattierung darstellen, je nach den Bedingungen, unter denen sie auftritt. Die erhabene Schönheit der sommerlichen Gewitter sowie des stürmischen Meeres, hängt von dem sich rührenden Chaos und von der erregten Intensität elementarer Kräfte ab, die der lichten Ordnung der Welt die endgültige Herrschaft streitig machen. Einen ganz anderen Eindruck macht dagegen ein Gewitter »zu Beginn des Mai«.

Wie lieb ichs, wenn in Maigewittern
Der erste Frühlingsdonner grollt,
Und, wie im Spiel, ein jäh Erzittern
Durchs heitre Blau des Himmels rollt.

Da poltert es mit frischen Klängen;
Ein Schauer sprüht, es stiebt der Sand.
Du siehst die Regentropfen hängen,
Im Sonnengold liegt hell das Land.

Und eilge Bäche talwärts streben,
Der Wald ist voller Vogelschall
Und alle diese Stimmen geben
Dem Donner frohen Widerhall.

Hat kecken Mutes Hebe droben,
Da sie den Aar des Zeus getränkt,
Den schäumenden Pokal erhoben
Und lächelnd erdenwärts geschwenkt?

[TJUTTSCHEW]

Und hier vom gleichen Dichter das Bild des beginnenden Gewitters in einer Sommernacht, in dem Augenblick, da die chaotischen Kräfte sich erst langsam für den bevorstehenden schrecklichen Kampf bereitmachen.

Julinacht, noch ohne Kühle,
Ob der matten Erde schimmert,
Und des Himmels bange Schwüle
Ist von jähem Wetterspiele
Zuckend ringsherum durchflimmert.

Fast, als ob sich schwere Lider
Öfters auftun doch im Dunkeln,
Und als ob zur Erde nieder
Durch die Blitze hin und wieder
Schreckliche Pupillen funkeln.

[Nachdichtung von Günther Kandler] [TJUTTSCHEW]

Oder noch besser:

Jäh zittert durch die Wolkenkronen
Des Wetterleuchtens irrer Brand —
Wie taube, stumme Luft-Dämonen
In Zwiesprach stehen miteinand.

Wie auf ein Zeichen — zuckt Gefunkel
Urplötzlich auf am Himmelszelt —
Da treten grellrot aus dem Dunkel
Der Waldessaum, der Fluß, das Feld.

Und finster wieder schweigt die Runde
Und die Natur lauscht himmelan —
Als würde in der Höh zur Stunde
Gefaßt ein tiefgeheimer Plan.

[Nachdichtung von Fiedler] [TJUTTSCHEW]

Soweit wir in der anorganischen Welt, in einigen ihrer Erscheinungen eine wirkliche Vorwegnahme (Antizipation) des Lebens finden, wodurch die ästhetische Bedeutung dieser Erscheinungen bedingt wird, erwerben auch *Laute* in der anorganischen Natur als Ausdruck des dieser Natur eigenen *Lebens* die Eigenschaft des Schönen. Da wird die materielle Natur innerlich von Licht durchdrungen, absorbiert es, wandelt es in innere Bewegung und vermittelt dann diese Bewegung der Umwelt – im Laut. Wo dieser allgemeine, ideale Sinn des Lautes, als einer lebendigen Antwort des Stoffes auf den Einfluß des Lichtes (die Memnonsäule, die bei Sonnenaufgang erklang) für uns in der einzelnen akustischen Erscheinung nicht klar ist, wo die Körper nicht von sich aus, sondern nur infolge einer äußeren und für sie selbst zufälligen Einwirkung tönen, da ruft auch der Laut keinen ästhetischen Eindruck hervor[4]. Hierbei kommt es auch vor, daß gewisse Laute, denen einzeln ein offenkundig mechanischer Charakter eigen ist und die deshalb in keiner Weise den Eindruck des Schönen machen, in ihrer Gesamtheit das Leben eines gewissen kollektiven Ganzen ausdrücken können und in dieser Eigenschaft ästhetische Bedeutung gewinnen. So liegt zum Beispiel im Klappern von Rädern auf einem Straßenpflaster nichts Schönes, der Lärm einer Stadt jedoch, obwohl er sich hauptsächlich aus ähnlichen häßlichen Lauten zu-

4. *Anmerkung für die Leser, die die Logik auf die leichte Schulter nehmen:* daraus, daß alle schönen Laute Ausdruck inneren Lebens sein müssen, folgt keineswegs, daß alle lauthaften Äußerungen inneren Lebens schön sind.

sammensetzt, macht in seiner Gesamtheit (das heißt aus der Entfernung) zweifellos einen ästhetischen Eindruck. Die europäischen Städte mit ihrer unbestimmt sich ausbreitenden Umgebung sind für solch eine Beobachtung wenig geeignet. Wer jedoch Gelegenheit hatte, sich einer großen östlichen Stadt zu nähern, zum Beispiel Kairo, und zwar von der Seite her, wo sie an die Wüste grenzt, der wird sicher mit Genuß auf das summende Leben dieses Kollektivtieres gelauscht haben.

In diejenigen Erscheinungen des organischen Lebens, von denen wir schon sprachen (stürmisches Meer, Gewitter), geht der Laut lediglich als einer von den Bestandteilen des ästhetischen Eindrucks ein. Beim stürmischen Meer ruft schon der Anblick der Wellen, auch abgesehen von ihrem Rauschen, den Eindruck von Leben hervor.

O, wie bist du, teure Welle,
Meereswoge stolz und wild,
spiegelglatte, wirbelnd-schnelle,
doch vom Leben stets erfüllt.

Lächelnd in der Sonne träumend
spiegelst du das Himmelsrund,
oder bäumst und brichst dich schäumend
in der Wasser tiefen Schlund.

[Nachdichtung von Günther Kandler] [TJUTTSCHEW]

Demselben Dichter stellt sich die Welle nach Aussehen und lebhafter Bewegung als galoppierendes Meeres-Roß dar:

O Meeresroß, so stolz und wild
Dein Kamm fliegt grün im Winde;
jetzt bist du fromm und schmeichelnd — mild,
dann spielerisch — geschwinde!
Dich hat der Wirbelwind genährt
In Gottes freier Breite,
er hat dich Spiel und Tanz gelehrt —
zu tollen durch die Weite!

[Nachdichtung von Günther Kandler] [TJUTTSCHEW]

In anderen Fällen verstärkt volle Lautlosigkeit in der Natur unmittelbar den ästhetischen Eindruck oder bildet sogar seine notwendige Bedingung, wie wir das (bei demselben Dichter) im Bilde des beginnenden nächtlichen Gewitters sahen. Dafür äußert sich in anderen Erscheinungen der anorganischen Welt ihr ganzer Lebenssinn und ihre ästhetische Bedeutung ausschließlich in akustischen Eindrücken. Solcher Art sind die gramvollen Seufzer des im kosmischen Kerker gefesselten Chaos:

Was heulst du auf, du nächtger Wind,
Warum das irre Sausen?
Wie seltsam deine Stimmen sind,
Ein dumpfes, dunkles Brausen.

Dem Herzen faßbar ist dein Spruch;
Der Jammer nicht zu fassen ...
Entfesselst du den irren Fluch,
In Lauten losgelassen?

Die grausen Lieder singe nicht,
Des Chaos urgewaltige Sänge ...
Es horcht der Seele Nachtgesicht,
Begierig uferloser Klänge

Bedacht darauf mit Liebesmacht
Der Abgrundnacht sich zu verschmelzen ...
Doch wehe, wenn der Sturm erwacht
Des Chaos Wogen aufzuwälzen!...

[Nachdichtung von Reinhold von Walter] [TJUTTSCHEW]

VI

Der Drang elementarer Kräfte oder elementarer Kraftlosigkeit, der an sich der Schönheit fremd ist, erzeugt diese bereits in der anorganischen Welt, indem er in den verschiedenen Aspekten der Natur zum Material für einen mehr oder weniger klaren und vol-

len Ausdruck der universalen Idee oder der positiven All-Einheit wird.

Das schöpferische Prinzip des Weltalls (der Logos), das vom Stoff an seiner Oberfläche als Licht zurückgeworfen wird und das im Innern des Stoffes das Leben entzündet, bildet in der Gestalt tierischer und pflanzlicher Organismen ausgeprägte und stabile Lebensformen, die, allmählich zu immer größerer Vollkommenheit aufsteigend, schließlich als Material und Umwelt für eine wahre Verkörperung der allumfassenden und unteilbaren Idee dienen können.

Die reale Unterlage der organischen Formen, das Material des biologischen Prozesses, wird *gänzlich* der stofflichen Welt entnommen: das ist die Beute, die der schöpferische Geist der chaotischen Materie entreißt. Mit anderen Worten, die organischen Körper sind lediglich Verwandlungen oder Transformationen des anorganischen Stoffes, im gleichen Sinn übrigens, wie die Isaaks-Kathedrale eine Transformation von Granit und die Venus von Milo eine Transformation von Marmor ist. In den lebenden Körpern eine besondere, ausschließlich ihnen eigene Lebenskraft anzuerkennen, ist das Gleiche, wie einem Tempel eine besondere Tempel-Kraft, und einer Statue eine besondere bildhauerische Kraft zuzuschreiben. Was nun die reale Zusammensetzung der organischen Körper betrifft, so ist es offenbar, daß in ihnen ganz und gar nichts außer physischen und chemischen Elementen vorhanden ist, ebenso wie von diesem Gesichtspunkt aus im Tempel nichts außer Stein, Gold sowie den übrigen Materialien, und in der Marmor-Statue nichts außer Marmor ist. Betrachten wir aber die formale Seite am Bau der lebendigen Organismen, so entdecken wir in ihm eine neue, verhältnismäßig höhere Stufe der Offenbarung desselben schöpferischen Prinzips, das bereits in der anorganischen Welt wirksam war, eine neue, verhältnismäßig vollkommenere Weise der Verkörperung eben jener Idee, die bereits in der unbeseelten Natur Ausdrucksformen fand, wenn auch mehr oberflächliche und weniger ausgeprägte. Dasselbe Bild der All-Einheit, das der Künstler des Weltalls mit großen und einfachen Zügen an dem gestirnten Himmel oder im vielfarbigen Regenbogen entwarf, malt er

ausführlich und fein in den pflanzlichen und tierischen Körpern aus.

In der Welt der organischen Wesenheiten unterscheiden wir drei Hauptseiten: Erstens, das innere Wesen oder die *prima materia* des Lebens, das Streben oder den Willen zu leben, das heißt, sich zu ernähren und zu vermehren, – Hunger und Liebe (mehr leidend in den Pflanzen, mehr tätig in den Tieren); zweitens, die Art dieses Lebens, das heißt jene morphologischen und physiologischen Bedingungen, von denen Ernährung und Vermehrung jeder organischen Form (und in Verbindung mit ihnen auch die übrigen, zweitrangigen Funktionen) bestimmt werden, und schließlich drittens das biologische Ziel – nicht im Sinne einer äußeren Teleologie, sondern vom Gesichtspunkt der vergleichenden Anatomie aus, die für die ganze organische Welt Ort und Bedeutung eben jener einzelnen Formen bestimmt, die in jeder Gattung durch Ernährung erhalten und durch Vermehrung verewigt werden. Das biologische Ziel selbst erscheint hierbei in zwiefacher Form: einerseits sind die organischen Arten *Stufen* (teils vergehende, teils beharrende) des allgemeinen biologischen *Prozesses,* der vom Schimmeln des Wassers bis zur Erschaffung des menschlichen Körpers reicht, andererseits aber kann man diese Arten als *Glieder* des universalen *Organismus* ansehen, die eine selbständige Bedeutung im Leben des Ganzen haben.

Das allgemeine Bild der organischen Welt weist zwei Grundzüge auf, die in gleicher Weise anerkannt werden müssen, sonst ist kein Verstehen des Lebens der Welt, keine Natur-Philosophie und folglich auch keine Ästhetik der Natur möglich. Erstens ist es unzweifelhaft, daß die organische Welt kein Produkt der sogenannten unmittelbaren Schaffenskraft ist, oder daß sie nicht *direkt* aus *einem* absoluten schöpferischen Prinzip *hergeleitet* werden kann. Denn wäre dies der Fall, so müßte sie eine unbedingte Vollkommenheit, sowie Ruhe und Harmonie nicht nur im Ganzen, sondern auch in allen ihren Teilen darstellen. Indessen entspricht die Wirklichkeit bei weitem nicht einer so optimistischen Vorstellung. Dabei haben einige Tatsachen und Entdeckungen der exakten Wissenschaft entscheidende Bedeutung. Wenn wir die irdische

organische Welt betrachten, besonders in ihrer paläontologischen, heute ausreichend bekannten Geschichte, so finden wir hier das scharf umrissene Bild eines schwierigen und verwickelten Vorganges, der von dem Kampf verschiedenartiger Prinzipien bestimmt ist, einem Kampf, der erst nach langen Anstrengungen zu einem gewissen stabilen Gleichgewicht führt. Das ist allem anderen als einem unbedingt vollkommenen Geschöpf ähnlich, das unmittelbar dem schöpferischen Willen eines göttlichen Künstlers entspringt. Unsere biologische Geschichte ist eine verlangsamte und schmerzvolle Geburt[5]. Wir sehen hier offenkundige Zeichen inneren Widerstreites, Stöße und krampfhafte Erschütterungen, blind tastende Bewegungen; nicht beendete Entwürfe mißlungener Geschöpfe – wieviel ungeheuerliche Erzeugungen und Fehlgeburten! Alle diese *palaeozoa,* diese vorsintflutlichen Ungeheuer: *die Megatherien, Plesiosaurier, Ichthyosaurier, Pterodaktyle* – können sie vollkommene und unmittelbare Schöpfung Gottes sein? Wenn sie ihre Bestimmung erfüllt und die Billigung des Schöpfers verdient hätten, wie hätte es geschehen können, daß sie endgültig von unserer Erde verschwunden sind und ausgeglicheneren sowie harmonischeren Formen Platz gemacht haben?

Immerhin, obwohl der lebenschaffende Wirker des Weltprozesses seine mißlungenen Versuche auch erbarmungslos aufgibt, er schätzt dennoch – und hierin liegt der zweite Grundzug der organischen Natur – nicht nur das Ziel des Vorganges, sondern auch jede der zahllosen Stufen, wenn nur diese Stufe ihrem Maßstab nach und auf ihre Weise die Idee des Lebens gut verkörpert. Indem er Schritt für Schritt den chaotischen Elementen das Material für seine organischen Schöpfungen abgewinnt, hütet der kosmische Geist ein jedes seiner Beutestücke und gibt nur das auf, worin sein Sieg trügerisch war, worauf die Maßlosigkeit des Chaos ihr unauslöschliches Siegel gedrückt hat.

Überhaupt ist das schöpferische Prinzip der Natur nicht gleichgültig gegenüber der Schönheit seiner Werke. Daher gehören im

5. Siehe Erläuterungen dieses Hinweises vom theologischen (biblischen) Standpunkt aus in meinem Buch *La Russie et l'Eglise Universelle* (deuxième éd.), Paris. S. 248–252 (Bd. III dieser deutschen Gesamtausgabe Solowjews).

Tierreich, wo sich ausgesprochen häßliche Geschöpfe finden, diese entweder zu den *verschwundenen* (den sogenannten vorsintflutlichen) Arten, das heißt zu den von der Natur wegen Untauglichkeit verworfenen; oder aber sie haben *parasitären* Charakter (Eingeweide-Würmer, Läuse, Wanzen), und haben daher keine selbständige Bedeutung, indem sie nur krankhaft-belebte Exkremente anderer Organismen sind; oder, endlich, die häßlichen Formen gehören den wurmartigen Insekten – *Larven* an, die nur ein Übergangsstadium in der Entwicklung des ganzen Tieres darstellen; in ihrer endgültigen Form aber befreien sich diese Tiere (Schmetterlinge, Käfer und ähnliche) nicht nur von dem widerwärtigen Äußeren des Wurmes, sondern einige von ihnen dienen sogar als sehr einprägsame Beispiele für die Schönheit in der Natur. Und das Insekt erhält (das ist allgemeine Regel) nur in dieser seiner schöneren, geflügelten Gestalt die Fähigkeit zur Paarung und Vermehrung, das heißt zur Verewigung seiner Gattung. Wenn sich Larven paarten und vermehrten, so würden sie diese häßliche tierische Form als endgültige verewigen. Aber die Natur ist der Schönheit gegenüber nicht gleichgültig. Sie läßt häßliche Formen als Übergangsstadium zu, aber für die Verewigung ihrer Werke bemüht sie sich, ihnen die in jeder Gattung mögliche Schönheit zuzuteilen. – Es ist wahr, außer den Parasiten und wurmartigen Larven existieren auch andere häßliche Formen, sogar in den höchsten Klassen des Tierreiches, wie zum Beispiel die Schweine. Aber ein *wilder* Eber, ein Wildschwein, ist keineswegs abstoßend, er besitzt sogar eine Art Schönheit, – abstoßend ist bloß das gemästete Hausschwein. Hier aber haben wir es schon mit einem Mißbrauch des Menschen zu tun, und nicht mit einem Werk der Natur. Überhaupt, wenn die Schönheit in der Natur (wie wir das behaupten) das real-objektive Werk eines verwickelten und allmählichen kosmogonischen Prozesses ist, so ist das Vorhandensein von häßlichen Erscheinungen ganz verständlich und notwendig. Die widerlichsten Formen des Tierreiches dienten und werden uns noch dienen zur Bestätigung und Illustrierung unserer Gedanken. – Nach diesen Erläuterungen können wir zu einem ästhetischen Überblick über die organische Welt übergehen.

VII

Bereits im Pflanzenreich beschränkt sich das lichte ätherische Prinzip nicht darauf, den trägen Stoff zu beleuchten, es erregt in ihm nicht nur impulsive, vorübergehende Bewegung (wie in den Erscheinungen der elementaren Schönheit), sondern es bewegt ihn auch *innerlich* und *erhebt* ihn von innen her, indem es immer wieder die Schwerkraft des Stoffes überwindet. In der Pflanze gehen Licht und Stoff eine dauerhafte unlösbare Verbindung ein, durchdringen sich erstmalig gegenseitig, werden *ein* unteilbares Leben, und dieses Leben hebt das irdische Element empor, zwingt es, sich zu Himmel und Sonne emporzurecken. Zwischen der Trägheit der Minerale und der willkürlichen Bewegung der Tiere bildet diese unmerkliche innere Bewegung nach oben, das heißt *das Wachsen*, die charakteristische Eigenschaft der Pflanzen, die von ihm auch ihre Benennung haben[6]. Insofern hier die lichte Form und der dunkle Stoff erstmalig untrennbar zu einem Ganzen zusammenfließen, ist die Pflanze die erste wirkliche und lebendige Verkörperung des himmlischen Prinzips auf der Erde, die erste wirkliche Umgestaltung des irdischen Elementes. Zwei kosmogonische Prinzipien (Urgründe), die in den Erscheinungen der anorganischen Welt sich bloß oberflächlich berühren und von außen gegenseitig erregen, vereinigen sich hier wirklich und erzeugen das unteilbar-zweiheitlich himmlisch-irdische Wesen der Pflanzen.

Wie von der Doppelheit im Leben
Zwiefach umweht und ihrer kund —
So spüren sie im Himmelsstreben
Den altvertrauten Erdengrund.

[Nachdichtung von Kandler] FET

Im Pflanzenreich drückt sich das Leben vorwiegend in objektiver Richtung, im Hervorbringen schöner organischer Formen aus. In dieser ersten lebendigen Schöpfung der himmlischen und irdischen Kräfte hat sich das innere Leben erst um weniges abgesondert: es ist hier lautlos verwandelte Erde, die sich still zum Himmel er-

6. Russisch heißt »Wuchs« (Wachstum) *rost*, Pflanze – *rastenije*. *D. Üb.*

hob. Der materielle Urgrund, auf eine neue Stufe des Seins emporgehoben, fand noch nicht Zeit, eine entsprechende innere Intensität zu entwickeln, ist gleichsam im allgemeinen Gefühl seiner Durchlichtung erstarrt. Von den zwei untrennbaren und dennoch verschiedenen Seiten des organischen Lebens, Organisation und Leben, herrscht im Pflanzenreich entschieden die Seite der *Organisation* vor. Die Pflanze ist, obwohl sie lebt, mehr ein *organisierter Körper*, als ein lebendes Wesen: in ihr sind die sichtbaren Formen bedeutsamer als die inneren Zustände. Die letzteren sind wohl vorhanden, jedoch in geringem Grade – die Seele der Pflanzen ist, wie man schon lange bemerkt hat, eine träumende Seele. Daher fehlt auch das Hauptmittel zum Ausdruck innerer subjektiver Zustände – die Stimme – vollständig bei allen Pflanzen; dafür sind sie mit der Schönheit der sichtbaren Formen viel gleichmäßiger geschmückt als die Tiere und übertreffen sie im allgemeinen in dieser Hinsicht. Für die Pflanzen ist die sichtbare Schönheit ein wirklich erreichtes Ziel; deshalb stellen die Organe der Vermehrung (die Blüten), durch die im bedeutendsten Teil des Pflanzenreiches die gegebene Gattung verewigt wird, zugleich auch die höchste Entfaltung der vegetativen Schönheit in ihrem spezifischen Charakter als naive, stille, schlummernde Schönheit dar.

Da im Pflanzenreich das Wichtigste nicht der innere Gehalt, nicht die Intensität und Fülle des subjektiven Lebens, sondern der vollkommene äußere Ausdruck eines wenn auch verhältnismäßig einfachen Inhalts ist, so wird natürlich der Unterschied zwischen höheren und niederen Pflanzen nach der Stufe ihrer sichtbaren Vollkommenheit oder Schönheit bestimmt, das heißt das ästhetische Kriterium fällt hier, allgemein gesprochen, mit dem naturgeschichtlichen zusammen, was, wie wir gleich sehen werden, im Tierreich durchaus nicht zu finden ist. – Zwei Hauptabteilungen der Pflanzenwelt werden durch das Vorhandensein oder Fehlen der *Blüte*, das heißt jenes komplizierten Organs, in dem die pflanzliche Schönheit sich vorwiegend sammelt, charakterisiert. Die mit Blüten ausgestatteten und daher, allgemein gesprochen, schöneren Pflanzen bilden die höhere Abteilung der *Phanerogamen*, die blütenlosen und im allgemeinen nicht durch Schönheit ausgezeichneten

Pflanzen aber gehören zur niederen Abteilung der *Kryptogamen.* Und unter den letzteren sind die der Struktur nach niedersten, die Algen und Moose, auch die am wenigsten schönen, während die verhältnismäßig komplizierteren oder höheren – die Farne – auch eine höhere Stufe an Schönheit besitzen.

Durchaus nicht dasselbe sehen wir bei den Tieren. Obgleich auch sie sich in zwei Hauptabteilungen teilen: eine niedere – die der wirbellosen, und eine höhere – die der Wirbeltiere, so kann man hier doch keinesfalls sagen, daß die höheren Tiere allgemein schöner seien als die niederen; das ästhetische und das zoologische Kriterium fallen hier bereits nicht mehr zusammen. Zu den wirbellosen Tieren, also zu der niederen Abteilung des Tierreiches, gehören solche der schönsten zoologischen Formen, wie die Schmetterlinge, die, was die Schönheit angeht, zweifellos den größeren Teil der höheren Tiere übertreffen. Und unter diesen, das heißt in der Abteilung der Wirbeltiere, entspricht die Stufe der zoologischen Entwicklung, allgemein gesagt, durchaus nicht der Stufe der Schönheit. Die niederste der vier Klassen, die der Fische, ist sehr reich an schönen Formen, während in der höchsten – jener der Säugetiere – solche unästhetischen Geschöpfe einen sichtbaren Platz einnehmen wie Nilpferde, Nashörner und Walfische. Die schönsten und zugleich musikalischsten Wirbeltiere gehören zur mittleren Klasse, der Klasse der Vögel, und nicht zur höchsten, aber auch in der letzteren (bei den Säugetieren) ist die Abteilung, welche die höchste Stufe zoologischer Entwicklung darstellt, nämlich die der Vierhänder (Affen), zugleich auch die allerhäßlichste. Augenscheinlich ist im Tierreich die Schönheit das noch nicht *erreichte* Ziel; die organischen Formen existieren hier nicht nur um ihrer sichtbaren Vollkommenheit willen, sondern dienen auch, und zwar hauptsächlich, als Mittel zur Entwicklung der intensivsten Erscheinungen des Lebensdranges, bis schließlich diese Erscheinungen in ein Gleichgewicht kommen und sich in die Form des menschlichen Körpers fügen, wo sich die größte Kraft und Fülle innerer Lebenszustände mit der vollkommensten sichtbaren Form im schönen Frauenkörper vereinen, dieser höchsten Synthese animalischer und vegetativer Schönheit.

Wenn aber auch die Welt der Tiere (im Vergleich mit den Pflanzen) der unmittelbaren ästhetischen Anschauung weniger Nahrung bietet, so enthält doch das Tierreich für die Philosophie der Schönheit besonders viele interessante und lehrreiche Tatbestände, deren Ausarbeitung wir allerdings nicht professionellen Ästhetikern, sondern Naturforschern zu verdanken haben, an ihrer Spitze dem großen Darwin in seinem Werk über die geschlechtliche Auslese. Obgleich sein Ziel hier darin bestand, die Theorie von der Entstehung der Arten durch natürliche Auslese im Kampf ums Dasein zu bestätigen und zu ergänzen (ein Gegenstand, der für unsere jetzige Betrachtung abseits liegt), so erschöpft sich darin nicht die Bedeutung der in jenem Buch gesammelten Beobachtungen und Hinweise (sowohl derer, die Darwin selbst gemacht, wie jener, die er von anderen übernommen hat). Viele von ihnen sind für uns deshalb interessant und wichtig, weil sie die objektive Realität der Schönheit in der Natur unabhängig von den subjektiven menschlichen Geschmacksrichtungen beweisen.

VIII

Auf jeder neuen Stufe der Weltentwicklung, mit jeder wesentlichen Vertiefung und Komplizierung des natürlichen Daseins eröffnet sich die Möglichkeit neuer, vollkommenerer Verkörperungen der all-einigen Idee in schönen Formen, jedoch zunächst nur die Möglichkeit dazu: wir wissen, daß ein höherer Grad des natürlichen Daseins an sich noch keine Gewähr für seine Schönheit bietet, daß das kosmogonische Kriterium nicht mit dem ästhetischen zusammenfällt, sondern sich zum Teil sogar in direktem Gegensatz zu ihm befindet. Das ist auch verständlich: emporgehoben auf die höhere Stufe des Daseins und hierdurch innerlich gestärkt, erhält die elementare Grundlage des Weltalls – der blinde, naturhafte Wille – zugleich auch die Fähigkeit zu vollerer und tieferer Unterordnung unter das ideale Prinzip des Kosmos, das dann in ihm eine neue, vollkommenere Form der Schönheit verkörpert – und zugleich verstärkt sich im chaotischen Element auf dieser höch-

sten Stufe des Seins auch die gegenteilige Fähigkeit zum Widerstand gegen das ideale Prinzip, mit der Möglichkeit, diesen Widerstand an einem komplizierteren und bedeutenderen Material zu verwirklichen. Die Schönheit der lebendigen (organischen) Wesen steht höher, sie ist zugleich aber auch *seltener* als die Schönheit der unbeseelten Natur; wir wissen, daß auch die ausgesprochene Häßlichkeit erst dort beginnt, wo das Leben beginnt. Das passive Leben von Pflanzen bietet dem idealen Prinzip noch wenig Widerstand; dieses verkörpert sich hier deswegen in der Schönheit reiner und klarer jedoch wenig gehaltvoller Formen. Das im Reich der Minerale versteinerte und im Pflanzenreich schlummernde chaotische Prinzip erwacht erstmals in Seele und Leben der Tiere zu tätiger Selbstbehauptung und setzt seine innere Unersättlichkeit der objektiven Idee des vollkommenen Organismus entgegen. Auf einen deutschen Philosophen[7] machten Tiere den Eindruck von Somnambulen; es scheint, daß es richtiger wäre, sie mit Wahnsinnigen und Süchtigen zu vergleichen: wir werden weiterhin Beispiele von Monomanien sehen, von denen ganze Gattungen und Abteilungen der Tiere befallen sind. Wie dem auch sei, sowohl in der allgemeinen paläontologischen Geschichte der Entwicklung des gesamten Tierreiches wie in der individuellen embryologischen Geschichte eines jeden tierischen Organismus hat sich der beharrliche Widerstand des belebten Chaos gegen die höheren organischen Formen klar ausgeprägt. Seit Ewigkeiten sind diese im Geiste des universalen Künstlers vorgezeichnet, der zur Erringung von dauerhaften Siegen das Schlachtfeld mehr und mehr einengen muß. Und jeder neue Sieg, den er erringt, eröffnet die Möglichkeit einer neuen Niederlage: auf jeder erreichten höheren Stufe von Organisation und Schönheit treten auch stärkere Abweichungen auf; tiefere Häßlichkeit als potenziertes Hervortreten jener uranfänglichen Häßlichkeit, die den Grund sowohl des Lebens als auch des ganzen kosmischen Seins bildet.

Wenn mit dem Auftreten der organischen Substanz, des belebten Protoplasmas, in Gestalt der einfachsten, meist mikroskopi-

7. Solowjew meint wohl G. Th. Fechner (»Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen«, 1948). *Der Übersetzer.*

schen Tiere und Pflanzen der Boden für neue stabilere und bedeutsamere Verkörperungen der Welt-Idee in den realen Formen der Schönheit geschaffen wird, so ist es klar, daß dieser Boden an sich keine positive Beziehung zur Schönheit hat. Die Häßlichkeit des Weltgrundes kündigt sich hier auf einer neuen Stufe an, teils von der materiell-passiven (weiblichen) Seite in den primären Pflanzen, teils von der aktiv-chaotischen (männlichen) Seite bei den primären Tieren. Die Keime des ganzen Tierreiches sind ebenso häßlich wie der Keim des einzelnen tierischen Organismus, und sei es auch des allerhöchsten. Die primären Tiere werden in der Zoologie in charakteristischer Weise als häßlich oder gestaltlos[8] – *amorphozoa* bezeichnet. Und ohne allen Zweifel ist diese bewegliche, wimmelnde Häßlichkeit widerwärtiger als die ruhige Gestaltlosigkeit der primitiven Pflanzen. Es versteht sich jedoch, daß schon die Einfachheit und Kleinheit dieser Protisten-Tiere ihnen nicht erlaubt, wirklicher Typus tierischer Häßlichkeit zu sein. Hierfür genügt nicht die einfache Gestaltlosigkeit, sondern es bedarf dazu einer widerlichen Gestalt. Und solch eine wirklich häßliche Gestalt, die mehr oder weniger offensichtlich allen animalischen Organismen eigen ist, finden wir im *Wurm*.

Die Gestalt des Wurmes ist, wie bereits bemerkt wurde, der direkte Ausdruck, die nackte Verkörperung der zwei animalischen Grundinstinkte: des Geschlechts- und des Nahrungstriebes in all ihrer maßlosen Unersättlichkeit. Am klarsten ist das bei jenen Eingeweidewürmern, die sich mit ihrem ganzen Wesen, mit der ganzen Oberfläche ihres Körpers durch Endosmose (Einsaugung) nähren und ferner keinerlei Organe außer den geschlechtlichen aufweisen; diese letzteren aber stellen durch ihre starke Entwicklung und ihren komplizierten Bau einen erstaunlichen Kontrast zu der äußersten Vereinfachung der gesamten übrigen Organisation dar. Solcher Art sind zum Beispiel die *Acanthocephali*, bei denen, ganz zu schweigen vom völligen Fehlen der Sinnesorgane, weder Mund noch Darm, noch Anus vorhanden sind; und auf einem solchen defekten Hintergrunde treten nach einem Wort von CLAUS

8. *Bezóbraznyj* heißt »gestaltlos«, *bezobráznyj* »häßlich«. *Der Übersetzer.*

»mächtige Geschlechtsorgane«[9] grell hervor. Dieser unmäßigen anatomischen Entwicklung der Geschlechtsorgane entsprechen auch einige Erscheinungen im Geschlechtsleben selbst, in den gegenseitigen Verhältnissen der beiden Geschlechter. So trägt das Männchen des *Distomum haematobium* (in der Abteilung *Trematodes distomidae*), das wohl dicker, aber kürzer als das Weibchen ist, letzteres stets in einer besonderen Vertiefung seiner Bauchseite bei sich[10]. Eine gegenteilige und noch ungeheuerlichere Erscheinung bietet *Trichosomum crassicauda* (Abteilung *Nematodes*), bei dem, nach den Beobachtungen LEUKARTS, die sehr kleinwüchsigen Männchen zu zweien oder dreien, zuweilen zu vieren und fünfen im Innern der Gebärmutter-Höhlung des Weibchens leben. – In der Klasse der geringelten Würmer wird die Häßlichkeit des Grundtypus durch etwas kompliziertere Organisation gemildert, aber bei ihnen läßt die unmäßige Entwicklung und Vielfalt der Geschlechtsorgane (besonders in der Abteilung *Oligochaetae*)[11] die Idee des Lebens nicht zu einer harmonischen Verkörperung kommen. – Der Grund-Typus des Wurmes wird auf höherer Organisations-Stufe offenkundig auch bei den Mollusken beibehalten, die Linné direkt den *Vermes* zuschrieb, und das nicht ohne Grund. »Seitdem in neuerer Zeit die Organisation und Entwicklung näher erforscht worden ist, hat sich für diese in der Tat eine Beziehung zu den Würmern erwiesen«[12]. Und an anderer Stelle: »Nach Form, Wimperbekleidung und Organisation zeigen die Molluskenlarven große Übereinstimmung mit der Lovenschen Wurmlarve«[13]. Übrigens übertrifft bei den Arten von Mollusken, die in ihrer Entwicklung ein Larven-Stadium durchlaufen, das voll entwickelte Tier vom ästhetischen Gesichtspunkt aus nicht im geringsten seine Larve. – Etwas anderes sehen wir bei den Insekten, bei denen die wurmartige Grundform (die nach neuesten wissenschaftlichen Ansichten genetisch mit den geringelten Würmern verwandt ist) sich nur während des Larven-Stadiums in ihrer entblößten Häßlichkeit erhält, im entwickelten Tier aber sich unter mehr oder weniger schönen geflügelten Decken versteckt.

9. CLAUS, »Lehrbuch der Zoologie«[2], Marburg und Leipzig 1883, S. 320. 10. Ibid. 385. 11. Ibid. 341/42. 12. Ibid. 540. 13. Ibid. 545.

Der Urwurm, der bei den Insekten von außen verdeckt ist, wird bei den Wirbeltieren *in das Innere hineingezogen:* ihr *Bauch* ist der gleiche Wurm nicht nur im etymologischen[14], sondern auch im zoogenen Sinn. Der hier in das Innere hineingezogene Wurm erlangt bei einigen zur Klasse der Fische und Amphibien gehörenden Wirbeltieren wieder eine solche Vorherrschaft, daß er seine Gestalt dem ganzen Körper des Tieres vermittelt. Von solcher Art sind besonders die Schlangen, die von allen Wirbeltieren dem Wurm am ähnlichsten, und daher auch die widerwärtigsten sind. Man braucht sich nicht darüber zu verbreiten, daß solche Rückkehr zum wurmartigen Äußeren bei diesen Tieren auch mit einer inneren Angleichung an den Wurm verbunden ist, das heißt mit erneuter potenzierter Selbstbehauptung des bösen Lebens in seinem blutgierigen und wollüstigen Instinkt.

Das Vorherrschen der blinden und maßlosen Animalität vor der Idee des Organismus, das heißt des inneren und äußeren Gleichgewichts der Lebens-Elemente – dieses Vorherrschen der Materie vor der Form, anschaulich ausgedrückt in der typischen Figur des Wurms, ist bloß die wichtigste Grundursache der Häßlichkeit im Tierreich. Zu ihr gesellen sich noch zwei andere, gleichfalls von allgemeinem Charakter. Wir wissen, daß Gestaltlosigkeit oder Labilität der Form an sich etwas in ästhetischer Hinsicht Gleichgültiges ist (zum Beispiel die form- und farblosen Wolken). Wenn jedoch in der Tierwelt die Gestaltlosigkeit auf solchen Stufen auftritt, die bereits eine mehr oder weniger komplizierte und stabile Organisation voraussetzen, so wird eine solche Rückkehr zum elementaren Protoplasma, als in direktem Widerspruch zur gegebenen organischen Idee stehend, eine Quelle wirklicher Häßlichkeit. Schnecken und andere Weichtiere zum Beispiel sind, abgesehen davon, daß sie noch recht deutlich den häßlichen Typus eines Wurmes bewahren, ekelhaft auch infolge ihrer urtümlichen Gestalt- und Knochenlosigkeit, die der verhältnismäßig komplizierten, inneren Organisation durchaus nicht entspricht. Die gleiche Ursache – das Vorherrschen der formlosen Masse – macht auch solche höchststehenden Tiere wie Walfische und Seehunde häßlich.

14. Wurm heißt russisch *tscherwj,* Bauch *tschrewo. Der Übersetzer.*

Soweit dies hier übrigens von einer übermäßigen Anhäufung von Fett, also von allzu reichlicher Ernährung abhängt, – fällt unsere zweite Ursache zoologischer Häßlichkeit (die wiederkehrende Gestaltlosigkeit) mit der ersten (Unbändigkeit des animalischen Instinkts) zusammen. Das ist ganz klar bei jenen Haustieren, die infolge künstlichen Mästens unförmig und häßlich *werden*. Die dritte Ursache von Häßlichkeit im Tierreich, und zwar bei einigen höheren (Wirbel-) Tieren (Fröschen, Affen), besteht darin, daß sie, obwohl sie völlig Tiere bleiben, dem Menschen ähneln und gleichsam eine Karikatur auf ihn darstellen. Hier haben wir es nicht bloß mit einem subjektiven Eindruck zu tun, denn, abgesehen von dem direkten anschaulichen Vergleich mit dem Menschen, ist bei diesen Tieren eine wirkliche Vorwegnahme (Antizipation) der höchsten Form gegeben, der die verbleibenden Züge der niederen Organisation nicht entsprechen; und gerade dieses Mißverhältnis oder diese Disharmonie bildet die Ursache ihrer Häßlichkeit.

Unter diese drei formellen Ursachen oder Kategorien: 1. übermäßige Entwicklung der materiellen Animalität, 2. Rückkehr zur Gestaltlosigkeit und 3. karikierte Vorwegnahme der höchsten Form, – können alle Erscheinungen der Häßlichkeit von Tieren in ihren zahllosen konkreten Spielarten und Schattierungen eingeordnet werden. Aber diese drei Ursachen können im Wesentlichen auf eine einzige zurückgeführt werden, und zwar auf den Widerstand, den die materielle Grundlage des Lebens auf den verschiedenen Stufen des zoogenen Prozesses der organisierenden Kraft des idealen kosmischen Prinzipes entgegensetzt. – Und jetzt müssen wir prüfen, auf welche Art und Weise dieser Widerstand überwunden und die Schönheit in der animalischen Natur geschaffen wird.

IX

Um im Bereich jenes Lebens, dessen Grundstoff gestaltloser Schleim und dessen typischer Vertreter der Wurm ist, die ideale Schönheit zu verkörpern, hat der große Weltkünstler viel und

lange schaffen müssen. Vor dem Auftreten des tierischen Lebens hat der irdische Stoff schon zur Verkörperung von zweierlei Schönheit gedient: der mineralischen und der pflanzlichen. Und nun sehen wir, daß auch im Tierreich der kosmische Baumeister, noch bevor er den aktiven Widerstand der beseelten Materie innerlich überwunden und diese in die herrlichen Formen der höchsten tierischen Organismen umgewandelt hat, das zoologische Material zur Erschaffung neuer Arten benutzt, denen *frühere* Schönheit eigen ist. Diese Arten haben keinen spezifisch tierischen Charakter, sondern gehören teils zum Gebiet der anorganischen Natur, teils erinnern sie an pflanzliche Formen. So schaffen häßliche, mehr oder weniger wurmartige Polypen ganze Wälder prächtiger Korallen, die nach ihrer Zusammensetzung aus anorganischem Stoff zu den Mineralen gezählt werden müssen, der sichtbaren Form nach aber Bäumen und Blumen ähneln. In geringerem Ausmaß ist das gleiche Bestreben, in äußerlicher Weise mineralisch-pflanzliche Schönheit auf der Basis animalischen Stoffes wieder hervorzubringen, bei den sogenannten Seesternen, Seelilien und ähnlichen zu bemerken. Ferner erzeugen die häßlichen Mollusken, unter Beibehaltung ihrer vollen Gestaltlosigkeit, die harte anorganische Schönheit vielfarbiger und vielgestaltiger Muscheln, und schließlich scheidet eines dieser Tiere die kostbare Perle aus.

Hier, bei den Mollusken ebenso wie bei den Polypen, schafft das animalische Leben Schönheit nur als äußere anorganische Ablagerung und kleidet sich rein äußerlich in sie als in seine Behausung und nicht in seine eigene Form. Dasselbe kann man bis zu einem gewissen Grade von den Hornablagerungen bei einigen höheren Tieren, wie bei den Schildkröten, sagen; die letzte Erscheinung dieser Art von Baukunst bei den Tieren finden wir in der Klasse der Säugetiere beim sogenannten Gürteltier, wo sie übrigens ihre ästhetische Bedeutung verliert.

Eine andere, weniger oberflächliche Beziehung zwischen einer hübschen Hülle und dem diese für sich hervorbringenden Tier finden wir bei den geflügelten Insekten. Statt nichtorganischer Bauten, gleich den Korallen des Polypen und den Muscheln des Mollusken, sind die Flügel der Schmetterlinge und Käfer untrenn-

bare organische Beigaben zu ihrem Körper, die sich zu ihm annähernd so verhalten, wie die Blüten zur Pflanze. Ähnlich wie *(phanerogame)* Pflanzen in der Blüte ihre Geschlechtsorgane haben, so erreichen diese Insekten nur in ihrem geflügelten Stadium die geschlechtliche Reife, in der sie sich miteinander paaren. – Sowohl nach dem organischen Bestand und dem komplizierten Bau der Flügel selbst, wie auch nach ihrem bestimmten und engen morphologischen Verhältnis zum übrigen Körper des Insektes, müssen wir hier die ästhetische Wirkung des gestaltenden idealen Prinzips auf den tierischen Stoff als wesentlich tiefer und wichtiger anerkennen als in den anorganischen und für den Tierkörper selbst äußerlichen Muscheln und Korallen. Jedoch auch der hübscheste Schmetterling ist nicht mehr als ein beflügelter Wurm. Wenn sich hier auch der Dualismus der schönen Form einerseits und der Häßlichkeit des animalischen Stoffes andererseits nicht mit aller Deutlichkeit in *zwei gesonderten* und verschiedenartigen *Körpern* wie bei der Molluske und ihrer Muschel ausprägt, so ist dieser Dualismus dennoch nicht einmal für das Auge überwunden, insofern als die schönen Flügel und der wurmförmige Körper *zwei* scharf hervortretende, wenn auch organisch zusammengewachsene *Hälften* am Körper des Insektes bilden.

Dieser Dualismus der schönen Form und der häßlichen Materie wird schließlich bei den Wirbeltieren wenigstens äußerlich zugunsten der ersteren überwunden, indem sie ihren Wurm (oder Bauch) in ihr Inneres hineinziehen, ihn ganz unbemerkbar machen, während sich zugleich die ganze Oberfläche ihres Körpers dicht mit einer mehr oder weniger schönen Decke (Schuppen, Federn, Wolle und Pelz) bekleidet. In Fällen, in denen solche Decken bei Wirbeltieren fehlen, wie zum Beispiel bei den Fröschen, ist diese Nacktheit eine von den Ursachen ihrer Häßlichkeit (über jene hinaus, auf die oben hingewiesen wurde).

Der kosmische Künstler weiß, daß die Grundlage des tierischen Körpers häßlich ist und bemüht sich auf alle Weise, sie zu verdecken und zu schmücken. Sein Ziel besteht nicht darin, die Häßlichkeit zu vernichten oder zu beseitigen, sondern er will, daß sie selbst sich zuerst mit Schönheit umhüllt und dann auch in Schön-

heit verwandelt. Daher veranlaßt er durch geheime Eingebungen, die wir Instinkt nennen, die Tiere selbst, aus ihrem eigenen Fleisch und Blut allerlei schöne Umhüllungen zu schaffen; er veranlaßt das Weichtier, sich in der von ihm selbst gebauten und wundervoll ausgeschmückten Muschel zu verkriechen, die für ihre auf Nützlichkeit gerichtete Bestimmung (wenn man eine solche annimmt) dieses schönen Aussehens durchaus nicht bedarf; er nötigt die widerliche Raupe, die von ihr selbst herangebildeten bunten Flügel anzulegen, – Fische, Vögel und die anderen Tiere aber zwingt er, sich völlig in glänzende Schuppen, vielfarbige Federn, glattes Fell und flaumigen Pelz einzunähen.

Aber die höheren Tiere – Vögel und noch mehr einige Säugetiere (die Familie der Katzen, auch Hirsche, Rehe und andere) – repräsentieren, abgesehen von ihren schönen äußeren Decken, auch in ihrem ganzen körperlichen Aussehen eine prächtige Verkörperung der Idee des Lebens – ebenmäßiger Kraft, harmonischer Proportionen der Teile und freier Beweglichkeit des Ganzen. Unter diese ideale Bestimmung fallen alle die zahlreichen Typen und Schattierungen der tierischen Schönheit, deren Aufzählung und Beschreibung nicht zu unserer Aufgabe gehört. Das ist Sache der beschreibenden Zoologie. Ebenso müssen wir auch die Frage danach beiseite lassen, auf welchen Wegen die gestaltende Kraft des kosmischen Künstlers die Natur zum Schaffen der schönen tierischen Gestalten brachte: diese Frage kann nur von der metaphysischen Kosmogonie gelöst werden. Unsere ästhetischen Erwägungen über die Schönheit in der Natur können wir mit dem Hinweis auf jene Erscheinungen abschließen, die, wie oben bemerkt, empirisch den objektiven Charakter dieser Schönheit bestätigen.

X

Die von Darwin und anderen Naturforschern beobachteten Erscheinungen der natürlichen Zuchtwahl sind für die Erklärung der Schönheit aller tierischen Formen völlig unzureichend; sie beziehen sich bei jedem der verschiedenen Tiere fast ausschließlich auf sei-

nen äußeren Schmuck oder seine ornamentale Schönheit. Aber hier handelt es sich nicht um die diesen Erscheinungen eigene Bedeutung, sondern um den unzweifelhaften Beweis einer selbständigen objektiven Bedeutung des ästhetischen Motivs, wenn auch nur in seinen oberflächlichsten Äußerungen.

Zu der Zeit, als viele geradlinige Geister sich bemühten, die menschliche Ästhetik im Interesse der positiv wissenschaftlichen Weltbetrachtung auf utilitaristische Grundlagen zurückzuführen, hat der in unserem Jahrhundert größte Vertreter dieser Weltbetrachtung die Unabhängigkeit des ästhetischen Motivs von Nützlichkeitszwecken sogar im Tierreich aufgezeigt und dadurch zum ersten Mal tatsächlich die wahrhaft ideale Ästhetik begründet. Dies Verdienst kann ihm nicht genommen werden, und es würde genügen, den Namen DARWINS unsterblich zu machen, selbst wenn er nicht der Urheber der Theorie der Entstehung der Arten durch natürliche Auslese im Kampf ums Dasein wäre, – einer Theorie, die einen der wichtigsten materiellen Faktoren des Welt-Prozesses genau bestimmt und eingehend verfolgt hat.

Das Leben eines Tieres wird durch zwei Haupt-Interessen bestimmt: sich durch Nahrung am Leben zu erhalten und seine Art durch Fortpflanzung zu verewigen. Dieses letztere Ziel existiert natürlich nicht im Bewußtsein des Tieres selbst, sondern wird von der Natur indirekt durch Erregung des geschlechtlichen Triebes in Individuen verschiedenen Geschlechts erreicht. Aber der kosmische Künstler benutzt diesen Geschlechtstrieb nicht nur zur Verewigung, sondern auch zur Ausschmückung der tierischen Formen. Die Individuen des aktiven Geschlechts, die Männchen, verfolgen das Weibchen und treten um seinetwillen untereinander in den Kampf; und nun erweist es sich, sagt Darwin, entgegen jeglicher Voraussicht, daß die Fähigkeit, das Weibchen auf verschiedene Weise zu *verlocken*, in bestimmten Fällen eine größere Bedeutung hat, als die Fähigkeit, die anderen Männchen in offenem Kampf zu besiegen[15].

15. DARWIN: »Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl.« Aus dem Englischen übersetzt von J. Viktor Carus. Stuttgart. 1871. Bd. I, Seite 246/7.

Dieses Bestreben, zu verlocken, äußert sich bei den Tieren sogar dort, wo man es am allerwenigsten erwarten könnte. »*Quiconque a eu l'occasion*«, sagt AGASSIZ, »*d'observer les amours des limaçons, ne saurait mettre en doute la séduction déployée dans les mouvements et les allures, qui préparent et accomplissent le double embrassement de ces hermaphrodites*« (Wer Gelegenheit gehabt hat, die Liebesspiele der Schnecken zu beobachten, kann nicht in Zweifel ziehen, daß sich in den Bewegungen und Gebärden, welche die doppelte Umarmung dieser Hermaphroditen vorbereiten und vollenden, eine Art Verlockung ausspricht)[16]. Worin hier eigentlich die gegenseitige Verführung besteht, und ob sie zu irgendeiner Verschönerung dieser Weichtiere dient, erklären weder Agassiz noch Darwin. Aber wenn tatsächlich Schnecken einander durch ihre Allüren fesseln, so können andere, besser sehende Mollusken noch leichter eine ähnliche Wirkung durch die Schönheit ihrer Muscheln ausüben. Die Sache ist klarer bei den Krebsartigen *(crustacea)* und den Spinnen. Hier nehmen die Männchen zur Zeit der geschlechtlichen Reife eine grelle und mannigfaltige Färbung an, die sie vorher nicht hatten und die den Weibchen fehlt[17].

»Jeder, der in einem tropischen Wald umhergewandert ist, wird über den Klang erstaunt gewesen sein, den die männlichen Zikaden hervorbringen. Die Weibchen sind stumm, wie schon der griechische Dichter XENARCHOS sagt: 'Glücklich leben die Zikaden, da ihre Weiber keine Stimmen haben'«[18]. FRITZ MÜLLER schreibt an Darwin aus Süd-Brasilien, daß er oft einem musikalischen Streit zwischen zwei oder drei Zikaden-Männchen zugehört habe, die eine besonders klangvolle Stimme hatten und in einer beträchtlichen Entfernung voneinander saßen. Sobald nur das eine sein Lied beendete, setzte sofort das andere ein, und so wechselten sie sich die ganze Zeit untereinander ab. Da sich hier, bemerkt Darwin mit Recht, nur die Nebenbuhlerschaft zwischen Männchen zeigt, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Weibchen sie nicht nur an den von ihnen ausgestoßenen Lauten erkennen, sondern daß sie, ähnlich den Vogelweibchen, von demjenigen unter den

16. AGASSIZ: *De l'Espèce et de la Classification*, 1869, S. 106.
17. Darwin, a.a.O. I, S. 301/3. 18. Ibid. S. 313.

Männchen angelockt oder erregt werden, das die anziehendste Stimme hat[19].

Bei den zur Abteilung der *Neuroptera* gehörenden Insekten ist nicht nur eine besondere Färbung der Flügel bei den Männchen vor der Paarung zu bemerken, sondern es ist auch bei den verschiedenen Arten eine Bevorzugung dieser oder jener Farbe beobachtet worden[20]. Letztere Tatsache ist wichtig, denn sie zeigt die Empfänglichkeit dieser Insekten für optische Eindrücke als solche, unabhängig von irgendeiner ihnen eigenen Nützlichkeitsbedeutung, die man in diesem Fall nicht nachweisen kann. Eine ebensolche ästhetische Empfänglichkeit muß man den Käfern *(coleoptera)* zuschreiben, bei denen die Flügel nicht nur metallisch glänzend gefärbt, sondern oft noch mit Streifchen, Kreisen, Kreuzchen und anderen schönen Mustern gezeichnet sind – und das alles nur bei den *sehenden* Gattungen, die blinden besitzen *niemals* ausgeschmückte oder buntgezeichnete Flügel[21]. In derselben Abteilung der Insekten zeichnen sich die Männchen bei einigen Arten durch riesige und sehr veränderliche sowie wunderliche Hörner aus, die, wie Darwin nachweist, zweifellos den Charakter von Schmuck zur Verlockung der Weibchen haben[22]. Dem gleichen Zweck dienen auch besondere Organe zur Erzeugung von Lauten, die bei manchen Arten bemerkt werden[23]. In der Abteilung der *Lepidoptera* (Schmetterlinge) trägt ebensolchen Charakter die Schönheit der Flügel, die bei einigen tropischen Arten[24] nach einem Ausdruck Darwins mit Worten nicht zu beschreiben ist; denn es ist unzweifelhaft, daß gerade die Männchen sich vornehmlich sowohl durch glänzende Schönheit als auch durch Mannigfaltigkeit ihrer Flügel auszeichnen, während die Weibchen verhältnismäßig farblos und monoton sind. Dies allein schon zeigt, daß die Schönheit der Flügel nicht den utilitarischen Zwecken des *Schutzes* im Kampfe ums Dasein dienen kann (durch Angleichung des Insektes an eine Blüte, auf der es sitzt, und ähnliche Zwecke), denn einen solchen Schutz benötigen die Weibchen keineswegs weniger als die Männchen. Es gibt übrigens Tatsachen, die unmittelbar zeigen, daß

19. Ibid. S. 314. 20. Ibid. S. 323/4. 21. Ibid. S. 327. 22. Ibid. S. 331.
23. Ibid. S. 340/1. 24. Ibid. S. 345.

das utilitarische Ziel eine Sache für sich und das ästhetisch-geschlechtliche ebenfalls eine Sache für sich ist. Bei vielen Arten bemerkt man nämlich, daß die untere Fläche der Flügel, das heißt jene, die bei der sitzenden, der gefährlichsten Stellung nach außen gewandt ist, völlig die Farbe jener Pflanzen trägt, auf die sich der Schmetterling niederläßt (offenbar wegen des Schutzes), während die obere Fläche, die das flatternde Männchen dem Weibchen beim Hofmachen zeigt, mit einer wunderlichen Eleganz gefärbt und gemustert ist, die keinerlei Beziehung zu den Zwecken des Schutzes haben kann[25]. Der Leser kann bei Darwin noch viele andere Einzelbeweise finden, welche die hier vorherrschende Wirksamkeit des rein-ästhetischen Faktors außer Zweifel setzen[26].

Nicht gleichgültig der Schönheit gegenüber sind auch Fische. Nur dadurch erklärt es sich, daß bei vielen Arten dieser Klasse die Männchen (welche überhaupt hübscher als die Weibchen sind) während der Paarungszeit eine besondere Schönheit an Farben und Formen entwickeln[27]. Überdies legen, entgegen der allgemeinen Meinung über die Stummheit der Fische, einige Arten (zum Beispiel *Umbrina*) zweifellos musikalische Fähigkeiten an den Tag und trompeten sehr laut und wohlklingend – wiederum bloß die Männchen – in der Epoche der Paarung[28].

Die Männchen der Tritonen fesseln ihre Gefährtinnen durch hübsche Kämme, bei den Fröschen aber geben wiederum nur die Männchen, und bloß während der Zeit des Hofmachens, ihre Konzerte, die sich bei einigen amerikanischen Rassen durch wahrhafte Musikalität auszeichnen und nicht nur dem Froschohr, sondern auch dem menschlichen Gehör ästhetischen Genuß bereiten[29]. – Bei einer Art der Eidechsen *(Sitana)* ist der Hals der Männchen mit einem großen (während der Paarungszeit), grell gefärbten Lederanhängsel versehen, das sie wie einen Fächer vor den Weibchen entfalten[30]. Die (sowohl in optischer wie in akustischer Hinsicht) am meisten ästhetische Klasse der Vögel bietet eine große Fülle von Tatsachen, die eine selbständige Bedeutung der Schön-

25. Ibid. S. 349. 26. Ibid. S. 350, 354/7, 359, 262/4, 375, 376.
27. Ibid. Bd. II, S. 6, 7, 11, 12, 13. 28. Ibid. S. 19, 20.
29. Ibid. S. 23. 30. Ibid. S. 27.

heit für diese Tiere beweisen. Fast alle gründen sie ihre Werbeerfolge auf das Zur-Schau-Stellen dieser oder jener ästhetischen Eigenschaft, wobei festzustellen ist, daß glänzende Färbung und Fähigkeit zu wohllautendem Gesang gewöhnlich nicht zusammenfallen, wohl aber die Schwäche in einem dieser Vorzüge durch Entwicklung des anderen ausgeglichen wird[31]. Am interessantesten ist bei den Vögeln die Tatsache, daß ihnen offenbar ein bewußtes Verhältnis zu ihrer Schönheit eigen ist und sie mit ihr nicht nur vor den Weibchen, sondern auch vor fremden Beobachtern prahlen. Darwin selbst hat nicht selten gesehen, wie ein Pfau mit seinem Schmuck nicht nur vor Hühnern, sondern auch vor Schweinen prunkte. Alle Naturforscher, die Vögel sowohl in Freiheit als auch in Gefangenschaft aufmerksam beobachteten, behaupten einmütig, daß die Männchen Vergnügen daran finden, ihre Schönheit zur Schau zu stellen[32]. Bei vielen Arten können die komplizierten Verzierungen der Männchen nicht nur keine Nützlichkeits-Bedeutung haben, sondern sie sind geradezu nachteilig, denn sie entwickeln sich zum Schaden der Beweglichkeit, – sie hindern beim Fliegen und Laufen, liefern auch völlig dem verfolgenden Feinde aus; aber offenbar ist dem Männchen die Schönheit lieber als selbst das Leben[33]. Die rein visuelle Empfänglichkeit einiger Vögel für die Schönheit von Farben wird dadurch bewiesen, daß sie grellen Farben nicht nur bei ihresgleichen ihre Aufmerksamkeit zuwenden und sich an ihnen ergötzen, sondern wo immer sie ihnen auch begegnen mögen, zum Beispiel auf Damenkleidern oder -hüten[34]. Die sorgfältige Ausschmückung der Nester durch einige Vögel, wie die Kolibris, die sie mit feinstem Geschmack ausstatten, beweist bei diesen Vögeln zweifellos das Vorhandensein eines objektiv-ästhetischen Gefühls[35]. Zuweilen veranlaßt sie dieses Gefühl sogar in anstößige Extreme zu verfallen. So verläßt das Weibchen der südafrikanischen Gattung der *Chera progne* das Männchen, wenn dieses zufällig die langen Schwanzfedern verliert, mit denen es sich zur Zeit der Paarung schmückt. Ähnlichen Leichtsinn beobachtete Dr. Jäger in Wien an Silber-Fasanen[36].

31. Ibid. S. 48. 32. Darwin, II, S. 74, 76, 77, 78. 33. Ibid. S. 83. 34. Ibid. S. 96.
35. Ibid. S. 97. 36. Ibid. S. 105.

Für uns werden diese wenigen Hinweise aus der Menge gleichartiger von Darwin gesammelter Tatsachen genügen. Der Sinn dieser Tatsachen ist ebenso einfach wie bedeutsam. Der Mensch findet gewisse Erscheinungen in der Natur schön, sie bereiten ihm ästhetischen Genuß; die Mehrzahl der Philosophen und Gelehrten ist überzeugt, daß dieses nur eine Tatsache des subjektiven *menschlichen* Bewußtseins ist und daß in der Natur *selbst* keine Schönheit vorhanden sei, ebenso wie es in ihr weder das Gute noch die Wahrheit gäbe. Aber nun stellt sich heraus, daß dieselben Verbindungen von Formen, Farben und Tönen, die dem Menschen in der Natur gefallen, auch den Geschöpfen der Natur selbst gefallen – den Tieren aller möglichen Typen und Klassen, und ihnen dabei so sehr gefallen, eine so gewichtige Bedeutung für sie haben, daß die Erhaltung und die Entwicklung dieser nutzlosen, zuweilen (in Anbetracht des Nutzens) sogar nachteiligen Besonderheiten zur Grundlage ihrer Gattungs-Existenz wird. Wir können jedenfalls nicht behaupten, daß die Flügel eines tropischen Falters oder der Schweif eines Pfauen nur nach unserer subjektiven Einschätzung schön sind, denn ebenso schätzen ihre Schönheit die Falter und Pfauen selbst. Aber wenn das so ist, dann muß man noch weitergehen. Denn, wenn man zugibt, daß der Pfauenschweif objektiv schön ist, würde es der Gipfel des Widersinns sein, darauf zu bestehen, daß die Schönheit eines Regenbogens oder Diamanten nur einen subjektiv-menschlichen Charakter habe. Natürlich, wenn im gegebenen Einzelfall gar kein fühlendes Subjekt vorhanden ist, so gibt es auch keine Empfindung von Schönheit; aber es kommt nicht auf die Empfindung an, sondern auf die Eigenschaft des *Gegenstandes,* der fähig ist, gleichartige Empfindungen in den verschiedensten Subjekten zu bewirken. Wenn aber überhaupt die Schönheit in der Natur objektiv ist, so muß sie auch eine gewisse allgemeine ontologische Grundlage haben, muß sie – auf verschiedenen Stufen und in verschiedenen Gestalten – die sinnliche Verkörperung der einen absolut-objektiven all-einigen Idee sein.

In offenkundigem Widerstreit mit dem urtümlichen Chaos und in geheimem Einvernehmen mit der Weltseele oder Natur, die von

diesem Chaos zerrissen wird – und die mehr und mehr den gedanklichen Eingebungen des schöpferischen Prinzips nachgibt – schafft der kosmische Geist in dieser Natur und durch sie den komplizierten und prachtvollen Körper unseres Weltalls. Diese Schöpfung ist ein *Prozeß*, der zwei eng miteinander verbundene Ziele hat, ein allgemeines und ein besonders. Das allgemeine ist die Verkörperung der realen Idee, das heißt *des Lichtes und des Lebens* in den verschiedenen Formen der natürlichen Schönheit; das besondere Ziel aber ist die Erschaffung des Menschen, das heißt derjenigen Form, die zugleich mit der größten körperlichen Schönheit auch die höchste innere Potenzierung von Licht und Leben darstellt, welche Selbstbewußtsein heißt. Schon in der Welt der Tiere wird, wie wir soeben sahen, das allgemeine kosmische Ziel unter ihrer Teilnahme und Mitwirkung durch Erregung von gewissen inneren Trieben und Gefühlen erreicht. Die Natur gestaltet und schmückt die Tiere nicht von außen her, sondern drängt sie, sich selbst zu gestalten und zu schmücken. Und schließlich nimmt der Mensch an dem Wirken der kosmischen Prinzipien nicht nur teil, sondern er ist befähigt, das *Ziel* dieses Wirkens *zu wissen* und folglich sich um dessen Erreichung sinnvoll und frei zu mühen. Wie das menschliche Selbstbewußtsein sich zum Selbstgefühl der Tiere verhält, ebenso verhält sich die Schönheit in der Kunst zur natürlichen Schönheit.

SCHÖNHEIT ALS OFFENBARUNG DER ALL-EINHEIT

II

DER ALLGEMEINE SINN DER KUNST

(ОБЩІЙ СМЫСЛЪ ИСКУССТВА)

1890

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

DER ALLGEMEINE SINN DER KUNST

I

Ein in der Natur schön wachsender Baum und ebendieser Baum auf Leinwand gemalt bewirken einen gleichartigen ästhetischen Eindruck, unterliegen der gleichen ästhetischen Bewertung – nicht umsonst wird ja zu ihrer Bezeichnung in beiden Fällen das gleiche Wort gebraucht. Aber wenn alles sich auf eine solche sichtbare, oberflächliche Gleichartigkeit beschränken würde, so könnte man fragen, und es ist auch gefragt worden: wozu diese Verdoppelung der Schönheit? Ist es nicht ein kindlicher Zeitvertreib, im Bilde zu wiederholen, was bereits ein schönes Dasein in der Natur hat? Gewöhnlich wird darauf geantwortet (zum Beispiel von Taine in seiner *Philosophie de l'art*), daß die Kunst nicht die Gegenstände und Erscheinungen der Wirklichkeit selbst produziert, sondern nur das, was der Künstler in ihnen sieht; der echte Künstler aber sieht in ihnen nur ihre *typischen,* charakteristischen Züge; das ästhetische Element der Naturerscheinungen wird, indem es durch das Bewußtsein und die Einbildungskraft des Künstlers hindurchgeht, von allen materiellen Zufälligkeiten gereinigt, wird auf diese Weise verstärkt und tritt so klarer hervor; die über die Natur in ihren Formen und Farben ausgegossene Schönheit erscheint auf dem Bilde konzentriert, verdichtet, unterstrichen. Mit dieser Erklärung allein kann man sich schon deshalb nicht endgültig zufriedengeben, weil sie auf ganze und wichtige Zweige der Kunst überhaupt nicht anwendbar ist. Welche Erscheinungen der Natur sind zum Beispiel in den Sonaten Beethovens unterstrichen? Es ist offenkundig, daß die ästhetische Verbindung von Kunst und Natur viel tiefer und bedeutsamer ist. Wahrhaftig, sie besteht nicht in der Wiederholung, wohl aber in der Fortsetzung des künstlerischen Werkes, das von der Natur begonnen wurde, – sie besteht in einer weiteren und umfassenderen Lösung der gleichen ästhetischen Aufgabe.

Das Resultat des Naturprozesses ist der Mensch in zweierlei Sinn: erstens, als das schönste[1] und zweitens als das im höchsten Grad bewußte natürliche Wesen. In dieser letzteren Eigenschaft wird der Mensch *selbst* aus einem Resultat zu einem Wirkenden im Weltprozeß und entspricht um so vollständiger dessen idealem Ziel: der vollen gegenseitigen Durchdringung und freien Solidarität der geistigen und materiellen, der idealen und realen, der subjektiven und objektiven Faktoren und Elemente des Welt-Alls. Warum aber, so könnte man fragen, stellt sich uns der ganze von der Natur begonnene und vom Menschen fortgesetzte Welt-Prozeß gerade von seiner ästhetischen Seite, als Lösung einer künstlerischen Aufgabe dar? Wäre es nicht besser, als sein Ziel die Verwirklichung der Wahrheit und des Guten, den Triumph der höchsten Vernunft und des höchsten Willens anzuerkennen? Wenn wir antwortend daran erinnern, daß die Schönheit nur die Verkörperung eben jenes idealen Inhalts in sinnlichen Formen ist, der vor einer solchen Verkörperung das Gute und die Wahrheit genannt wird, so ruft das neuen Widerspruch hervor. Das Gute und die Wahrheit, wird der strenge Moralist sagen, bedürfen nicht der ästhetischen Verkörperung. Das Gute tun und die Wahrheit kennen – das ist alles, was not tut.

Um diese Erwiderung zu beantworten, wollen wir voraussetzen, daß das Gute verwirklicht ist, – nicht bloß in dem persönlichen Leben irgend eines Menschen, sondern im Leben der gesamten Gesellschaft, daß eine ideale Gemeinschafts-Ordnung realisiert wurde, und daß volle Solidarität, allgemeine Brüderlichkeit herrscht. Die Undurchdringlichkeit des Egoismus ist aufgehoben; ein Jeder findet sich in Jedem und ein Jeder in Allen anderen. Wenn aber diese allgemeine gegenseitige Durchdringbarkeit, in der das Wesen des sittlich Guten zum Ausdruck kommt, vor der materiellen Natur Halt macht, wenn das geistige Prinzip nach Überwindung des menschlichen psychischen Egoismus nicht imstande ist, die Un-

1. Ich verstehe hier die Schönheit im allgemeinen und objektiven Sinn und zwar, daß das Äußere des Menschen fähig ist, einen inneren Gehalt auszudrücken, der vollkommener (idealer) ist als jener, der von anderen Tieren ausgedrückt werden kann.

durchdringlichkeit des Stoffes, den physischen Egoismus, zu überwinden, so ist diese Kraft des Guten und der Liebe nicht stark genug und kann deshalb jenes sittliche Prinzip nicht bis zu Ende verwirklicht und völlig gerechtfertigt werden. Dann entsteht aber die Frage: wenn die dunkle Kraft des materiellen Daseins endgültig triumphiert, wenn das ideale Prinzip sie nicht zu überwältigen vermag – ist dann in ihr die wirkliche Wahrheit alles Seienden beschlossen, ist dann das, was wir das Gute nennen, nicht nur ein subjektives Trugbild? Und in der Tat: kann man noch vom Sieg des Guten sprechen, wenn eine auf den idealsten sittlichen Grundlagen aufgebaute Gesellschaft jederzeit infolge einer beliebigen geologischen oder astronomischen Umwälzung untergehen kann? Die unbedingte Entfremdung des sittlichen Prinzips vom materiellen Sein ist keinesfalls für das letztere, wohl aber für das erstere verderblich. Schon die Existenz der sittlichen Ordnung in der Welt setzt seine Verbindung mit der materiellen Ordnung, eine gewisse Koordinierung zwischen ihnen voraus. Wenn dem aber so ist, muß man dann diese Verbindung nicht, abgesehen von aller Ästhetik, in der direkten Herrschaft der menschlichen Vernunft über die blinden Kräfte der Natur, in der unbedingten Vorherrschaft des Geistes vor dem Stoff suchen? Anscheinend sind schon einige wichtige Schritte auf dieses Ziel hin gemacht worden; wenn es erreicht sein wird, wenn wir dank den Erfolgen der angewandten Wissenschaften nicht nur Raum und Zeit besiegen werden, sondern, wie einige Optimisten[2] glauben, den Tod selbst, dann wird die Existenz des sittlichen Lebens in der Welt (auf der materiellen Grundlage) endgültig gesichert sein, indessen ohne jede Beziehung zum ästhetischen Interesse, so daß auch dann die Behauptung in Kraft bleiben wird, daß *das Gute der Schönheit nicht bedarf.* – Aber wird in diesem Fall das Gute selbst *vollständig* sein? Es besteht doch nicht im Siege des einen über das andere, sondern in der Solidarität aller Wesenheiten. Können aber aus der Zahl *aller* Wesenheiten jene ausgeschlossen werden, die in der natürlichen Welt wirken? Wenn nicht, dann darf man sie auch nicht nur als Mittel und Werkzeuge des menschlichen Daseins betrachten, das heißt, auch sie müssen als

positives Element in die ideale Ordnung unseres Lebens eingehen. Wenn sich die sittliche Ordnung für ihre *Festigkeit* auf die materielle Natur als auf Umwelt und Mittel ihrer Existenz stützen muß, so muß sie für ihre *Fülle* und Vollkommenheit die materielle Grundlage des Seins als selbständigen Teil des ethischen Wirkens in sich einschließen, das sich hier in ein ästhetisches verwandelt, denn das materielle Sein kann in die sittliche Ordnung nur mittels seiner Durchlichtung, seiner Durchgeistigung, das heißt nur in Form von Schönheit eingehen. Mithin bedarf es der Schönheit zur Vollendung des Guten in der materiellen Welt, denn nur durch sie wird das böse Dunkel dieser Welt erhellt und gebändigt[3].

Ist aber nicht schon ohne uns dieses Werk der kosmischen Durchlichtung vollzogen? Die natürliche Schönheit hat die Welt bereits in ihre strahlende Decke gehüllt, das häßliche Chaos regt sich kraftlos unter der harmonischen Gestalt des Kosmos und kann sie nicht abwerfen, weder in dem grenzenlosen Raum der Himmelslichter, noch im engen Kreis der irdischen Organismen. Soll sich unsere Kunst nicht darauf beschränken, allein die menschlichen Beziehungen in Schönheit zu kleiden, den wahren Sinn des menschlichen Lebens in sinnlich wahrnehmbaren Gebilden zu verkörpern? In der Natur sind aber die dunklen Kräfte nur überwunden, und nicht vom allweltlichen Sinn durchdrungen. Dieser Sieg ist oberflächlich und unvollständig, und die Schönheit der Natur ist gerade nur eine Decke, die über das böse Leben geworfen ist, nicht aber eine Umgestaltung dieses Lebens. Eben deshalb muß der Mensch mit seinem vernünftigen Bewußtsein nicht nur Ziel des Natur-Prozesses sein, sondern auch Mittel für die tiefere und vollere Einwirkung des idealen Prinzips auf die Natur. Wir wissen, daß die Realisierung dieses Prinzips schon in der Natur selbst verschiedene Tiefengrade aufweist, wobei jeder Vertiefung der positiven Seite auch eine Vertiefung, eine innere Verstärkung der negativen entspricht. Wenn im anorganischen Stoff das böse Prinzip nur als Schwere und Trägheit wirkt, so äußert es sich in der organi-

3. Über die Schönheit als ideale Ursache der Existenz der Materie vergleiche meine Aufsätze über das »Ganzheitliche Wissen«. (Diese Aufsätze erscheinen gekürzt im ersten Band der vorliegenden Gesamtausgabe. *Der Übersetzer.*)

schen Welt bereits als Tod und Zersetzung (wobei auch hier die Häßlichkeit nicht so offenkundig in der Zerstörung von Pflanzen, wie im Tod und in der Zersetzung der Tiere triumphiert, und unter diesen bei den höheren mehr als bei den niederen), im Menschen aber bekundet es außer der komplizierteren und verstärkten Erscheinung im Bereich des Physischen auch noch seine tiefste Wesensart als sittliches Übel. Hier aber liegt auch die Möglichkeit des endgültigen Sieges über das böse Prinzip und der vollkommenen Verkörperung dieses Sieges in unvergänglicher und ewiger Schönheit.

Sehr verbreitet ist heute die erneuerte alte Ansicht, die das sittliche Übel mit dem dunklen unbewußten physischen (fleischlichen) Leben identifiziert, das sittlich Gute aber mit dem vernünftigen Licht des Bewußtseins, das sich im Menschen entwickelt. Daß das Licht der Vernunft an sich das Gute ist, das ist unzweifelhaft; man kann aber auch das physische Licht nicht als Übel bezeichnen. Die Bedeutung des einen wie des anderen für die ihm entsprechende Sphäre ist gleich. Im physischen Licht[4] realisiert sich die Idee des Alls (die positive All-Einheit, das Leben Aller füreinander im Einen) nur widergespiegelt: alle Gegenstände und Erscheinungen erhalten die Möglichkeit füreinander zu sein (öffnen sich gegenseitig) in den gegenseitigen Widerspiegelungen durch das gemeinsame unwägbare Medium. Auf ähnliche Weise spiegelt sich in der Vernunft alles Daseiende durch allgemeine abstrakte Begriffe, die nicht das innere Sein der Dinge, sondern nur deren oberflächliche logische Schemata wiedergeben. Folglich finden wir in der vernünftigen Erkenntnis nur die Widerspiegelung der universalen

4. Es versteht sich von selbst, daß ich hier vom Licht nicht im Sinne optischer Empfindungen bei Menschen und Tieren spreche, sondern im Sinne der Bewegung eines unwägbaren Mediums, das die materiellen Körper untereinander verbindet, wovon das objektive Dasein des einen für den anderen, unabhängig von unseren subjektiven Empfindungen, abhängt. Das Wort *Licht* wird der Kürze halber gebraucht, da hierher auch andere dynamische Erscheinungen gehören, wie Wärme, Elektrizität und so weiter. Überdies gehen uns diese oder jene Hypothesen der physikalischen Wissenschaft nichts an: für uns genügt der unzweifelhafte faktische *Unter*schied zwischen den Merkmalen der erwähnten Erscheinungen und denen des wägbaren Stoffes.

Idee, nicht aber deren tatsächliche Gegenwart im Erkennenden und Erkannten. Um wirklich realisiert zu werden, müssen das Gute und die Wahrheit zu einer schöpferischen Kraft im Subjekt werden, welche die Wirklichkeit umgestaltet und nicht nur widerspiegelt. Wie in der physischen Welt das Licht sich in Leben verwandelt, organisierendes Prinzip der Pflanzen und Tiere wird, um sich nicht nur in den Körpern widerzuspiegeln, sondern sich in ihnen zu verkörpern – so kann sich auch das Licht der Vernunft nicht auf die Erkenntnis allein beschränken, sondern muß den erkannten Sinn des Lebens künstlerisch in einer neuen, ihm mehr entsprechenden Wirklichkeit verkörpern. Freilich, bevor man dies tut, bevor man in Schönheit schafft oder nicht-ideale Wirklichkeit in ideale umwandelt, muß man den Unterschied zwischen ihnen kennen, kennen nicht nur in abstrakter Reflexion, sondern vor allem in dem unmittelbaren Gefühl, welches dem Künstler eigen ist.

II

Der Unterschied zwischen dem idealen, das heißt würdigen, sein sollenden und dem nicht sein sollenden oder unwürdigen Sein hängt im allgemeinen von diesem oder jenem Verhältnis der einzelnen Elemente der Welt zueinander und zum Ganzen ab. Wenn, erstens, die einzelnen Elemente einander nicht ausschließen, sondern im Gegenteil sich gegenseitig eines im anderen setzen, solidarisch untereinander sind; wenn sie zweitens das Ganze nicht ausschließen, sondern ihr Einzel-Dasein auf der einen allgemeinen Grundlage behaupten; wenn schließlich drittens diese all-einheitliche Grundlage oder der absolute Urgrund die Einzel-Elemente nicht unterdrückt und nicht absorbiert, sondern, sich in ihnen entfaltend, ihnen vollen Spielraum in sich gibt, dann ist ein solches Sein ideal oder würdig – das was sein soll. Es existiert auch an und durch sich allein[5]; für uns jedoch erscheint es nicht als gegebene

5. Die Begründung dieser Behauptung gehört in das Gebiet der Metaphysik und nicht der Ästhetik.

Wirklichkeit, sondern als nur teilweise verwirklichtes und in Verwirklichung befindliches Ideal; in diesem Sinn wird es zum endgültigen Ziel sowie zur unbedingten Norm unserer Lebens-Tätigkeiten: zu ihm strebt der Wille als zu seinem höchsten Gut, durch ebendies als absolute Wahrheit wird das Denken bestimmt, und es wird von unseren Sinnen und unserer Einbildungskraft als Schönheit teils empfunden, teils erraten[6]. Zwischen diesen positiven idealen Definitionen des würdigen Seins besteht eine ebensolche wesentliche Identität, wie zwischen den ihnen entsprechenden negativen Prinzipien. Jegliches Übel kann auf eine Störung der gegenseitigen Solidarität sowie des Gleichgewichts der Teile im Ganzen zurückgeführt werden; und auf dasselbe läuft im wesentlichen jede Lüge und jegliche Häßlichkeit hinaus. Wenn ein partielles oder einzelnes Element sich in seiner Absonderung behauptet, indem es fremdes Sein auszuschalten oder zu unterdrücken bestrebt ist, wenn partielle oder Einzel-Elemente getrennt oder gemeinsam an die Stelle des Ganzen treten wollen und so dessen selbständige Einheit, dadurch aber auch die allgemeine Verbindung unter sich ausschließen und verneinen, und wenn, umgekehrt, im Namen der Einheit die Freiheit des Einzeldaseins bedrängt und aufgehoben wird – dieses alles: sowohl ausschließliche Selbstbehauptung (Egoismus) und anarchischen Partikularismus als auch despotische Vereinigung müssen wir als das *Böse* anerkennen. Das Gleiche aber, aus der praktischen in die theoretische Sphäre übertragen, ist die *Lüge*. Als Lüge bezeichnen wir einen Gedanken, der ausschließlich irgendeine der partiellen Seiten des Seins bejaht und um ihretwillen alles übrige verneint; Lüge nennen wir auch eine intellektuelle Haltung, die nur einer unbestimmten Gesamtheit partieller empirischer Leitsätze Raum gibt, unter Verneinung des allgemeinen Sinnes oder der vernünftigen Einheit des Welt-Alls; schließlich müssen wir den abstrakten Monismus oder Pantheis-

6. Verschiedene Denker gelangen von ganz verschiedenen Seiten zu dem Gedanken von der wesentlichen Identität des Guten und des Schönen, sowie von der sittlichen Aufgabe der Kunst. Ein eigenartiger talentvoller Ausdruck dieses Gedankens findet sich bei dem unlängst verstorbenen französischen Schriftsteller Guyau in der Schrift *De l'art au point de vue sociologique.*

mus als Lüge betrachten, der jedes Einzel-Dasein im Namen des Prinzips der unbedingten Einheit verneint[7]. Und die gleichen wesentlichen Merkmale, nach denen das Böse in der sittlichen und die Lüge in der intellektuellen Sphäre bestimmt wird, bestimmen auch die Häßlichkeit in der ästhetischen Sphäre. Alles das ist häßlich, wo ein Teil maßlos wuchert und vor den anderen vorherrscht[8], wo Einheit und Ganzheit fehlt und schließlich, wo es keine freie Mannigfaltigkeit gibt. Die anarchische Vielfalt ist dem Guten, der Wahrheit und der Schönheit ebenso entgegengesetzt, wie die tote, erdrückende Einheit: der Versuch, letztere für die Sinne zu realisieren, läuft auf die Vorstellung unendlicher Leere hinaus, der alle besonderen und bestimmten Gestaltungen des Seins fehlen, das heißt auf die reine Häßlichkeit[9].

Das würdige, ideale Sein verlangt den gleich weiten Spielraum für das Ganze und für die Teile – folglich nicht Freisein von Besonderheiten, sondern nur von ihrer Ausschließlichkeit. Die Fülle dieser Freiheit verlangt es, daß alle Teil-Elemente sich sowohl eins im anderen wie auch jedes im Ganzen finden, daß jedes sich im anderen und das andere in sich setzt, in seinem Einzel-Sein die Einheit des Ganzen und im Ganzen sein Einzel-Sein empfindet, verlangt – mit einem Wort – die absolute Solidarität alles Seienden: Gott Alles in Allen.

Die volle sinnliche Verwirklichung dieser allgemeinen Solidarität oder positiven All-Einheit, diese vollkommene Schönheit, nicht als Widerspiegelung der Idee durch die Materie, sondern als ihre tatsächliche Anwesenheit in dieser, – setzt vor allem die tiefste und engste Wechselwirkung zwischen dem inneren oder geistigen und dem äußeren oder stofflichen Dasein voraus. Das ist die grundlegende eigentlich-ästhetische Forderung, hier liegt der spezifische Unterschied der Schönheit von den zwei anderen Aspekten der

7. Das Irrtümliche dieses Prinzips in solcher Anwendung tritt klar an dem inneren Widerspruch hervor, in den es hierbei gerät, denn indem die Einheit *ausschließlich* wird, hört sie auf, *unbedingt* zu sein.

8. Siehe Beispiele hierfür im Aufsatz »Die Schönheit in der Natur«.

9. Vgl. S. 152: *Bezobrázije* heißt »Häßlichkeit«, *bezóbraznostj* heißt »Bild-, Form-, Gestaltlosigkeit«. *Der Übersetzer.*

absoluten Idee. Einem idealen Inhalt, der nur innerlicher Besitz des Geistes, seines Willens und Denkens, bleibt, ist keine Schönheit eigen, das Fehlen der Schönheit aber ist Kraftlosigkeit der Idee. In der Tat, solange der Geist nicht imstande ist, seinem inneren Gehalt unmittelbaren äußeren Ausdruck zu verleihen, sich in einer materiellen Erscheinung zu verkörpern, und solange andererseits der Stoff unfähig ist, das ideale Einwirken des Geistes aufzunehmen, unfähig, sich mit ihm zu durchdringen, sich in ihn zu verwandeln oder seines Wesens zu werden, solange besteht zwischen diesen Hauptgebieten des Seins keine Solidarität, und das bedeutet, daß die Idee selbst, die doch gerade die vollkommene Solidarität alles Seienden ist, hier, in dieser Erscheinung, noch nicht genügend Kraft für die endgültige Verwirklichung oder Erfüllung ihres Wesens besitzt. Der abstrakte, zu schöpferischer Verkörpeperung unfähige Geist sowie der seelenlose, zur Durchgeistigung unfähige Stoff, sie entsprechen beide nicht einem idealen oder würdigen Sein und beide tragen das deutliche Gepräge ihrer Unwürdigkeit darin an sich, daß weder der eine, noch der andere schön sein kann. Daß etwas vollkommen schön sei, dazu ist also erforderlich: erstens die unmittelbare Materialisierung des geistigen Wesens und zweitens die völlige Durchgeistigung der materiellen Erscheinung als einer eigenen untrennbaren Form des idealen Inhalts. – An diese zweifache Bedingung schließt sich notwendig an, oder, besser gesagt, ihr entspringt direkt eine dritte: bei unmittelbarer und untrennbarer Vereinigung von geistigem Gehalt mit sinnlichem Ausdruck in der Schönheit, bei ihrer vollen gegenseitigen Durchdringung muß die materielle Erscheinung – indem sie wirklich schön geworden ist, das heißt nachdem sie tatsächlich die Idee verkörpert hat – ebenso bleibend und unsterblich werden, wie die Idee selbst. Nach der Hegelschen Ästhetik ist Schönheit die Verkörperung einer universalen und ewigen Idee in einzelnen und vergänglichen Erscheinungen, wobei diese auch weiter vergänglich bleiben und verschwinden, wie einzelne Wellen im Strom des materiellen Prozesses nur für eine Minute das Leuchten einer ewigen Idee widerspiegelnd. Jedoch ist das nur bei indifferentem, gleichgültigem Verhältnis zwischen geistigem Prinzip und mate-

rieller Erscheinung möglich. Die echte und vollkommene Schönheit aber muß, da sie die volle Solidarität und gegenseitige Durchdringung dieser zwei Elemente ausdrückt, notwendig eines von ihnen (das materielle) tatsächlich der Unsterblichkeit des anderen teilhaftig werden lassen.

Wenn wir uns den schönen Erscheinungen der physischen Welt zuwenden, so werden wir finden, daß sie bei weitem nicht den aufgezeigten Forderungen oder Bedingungen der vollkommenen Schönheit entsprechen. Erstens ist der ideale Gehalt in der natürlichen Schönheit nicht genügend durchsichtig, er offenbart hier seine ganze geheimnisvolle Tiefe nicht, sondern er deckt nur seine allgemeinen Umrisse auf, illustriert sozusagen an einzelnen konkreten Erscheinungen die elementarsten Kennzeichen und Bestimmungen der absoluten Idee. So offenbart das Licht in seinen sinnlichen Eigenschaften die Fähigkeit des idealen Urgrundes, alles zu durchdringen, und seine Unwägbarkeit; die Pflanzen lassen mit ihrer sichtbaren Gestalt die Ausdehnungskraft der Lebens-Idee und das allgemeine Streben der Erdseele zu höheren Daseinsformen erkennen; schöne Tiere drücken die Intensität der Lebens-Motive aus, die in einem komplizierten Ganzen vereint und soweit ins Gleichgewicht gebracht sind, daß sie ein freies Spiel von Lebenskräften zulassen, und so fort. In all dem verkörpert sich zweifellos die Idee, jedoch nur in der allgemeinsten und oberflächlichsten Weise, von ihrer äußeren Seite her. Dieser oberflächlichen Materialisation des idealen Prinzips in der natürlichen Schönheit entspricht hier eine ebenso oberflächliche Durchgeistigung der Materie, woraus sich die Möglichkeit eines scheinbaren Widerspruches zwischen Form und Inhalt ergibt: ein typisch böses Tier kann sehr hübsch sein. (Der Widerspruch ist hier gerade deshalb nur scheinbar, weil natürliche Schönheit ihrem oberflächlichen Charakter nach überhaupt nicht fähig ist, die Idee des Lebens in ihrer inneren sittlichen Eigenschaft auszudrücken, sondern dies nur hinsichtlich ihrer äußeren physischen Ausrüstung vermag, als da sind – Kraft, Schnelligkeit, Freiheit der Bewegung und ähnliche Eigenschaften.) Hiermit verbunden ist auch die dritte wesentliche Unvollkommenheit der natürlichen Schönheit: da sie die Häßlichkeit des materiellen Da-

seins nur von außen verdeckt, es aber nicht innerlich und gänzlich (in allen Teilen) durchdringt, so erhält sich diese Schönheit unwandelbar und ewig nur *im allgemeinen,* in ihren allgemeinen Mustern, den Gattungen und Arten; jede einzelne schöne Erscheinung oder Wesenheit aber verbleibt in ihrem eigenen Leben unter der Herrschaft des materiellen Prozesses, der zuerst ihre schöne Form durchbricht und sie nachher auch vollständig zerstört. Vom Gesichtspunkt des Materialismus aus ist diese Vergänglichkeit aller individuellen Erscheinungen der Schönheit ein verhängnisvolles, unentrinnbares Gesetz. Aber um sich mit diesem Triumph des alles zerstörenden materiellen Prozesses, wenn auch nur theoretisch, auszusöhnen, muß man (wie das auch die folgerichtigen Köpfe dieser Richtung tun) die Schönheit und überhaupt alles Ideale in der Welt als subjektive Illusion der menschlichen Einbildungskraft betrachten. Wir wissen jedoch, daß die Schönheit objektive Bedeutung hat, daß sie außerhalb der menschlichen Welt wirksam ist, daß selbst die Natur ihr gegenüber nicht gleichgültig ist. Wenn es ihr auch nicht gelingt, die vollkommene Schönheit auf dem Gebiet des physischen Lebens zu verwirklichen, so hat sie sich doch nicht umsonst auf dem Wege großer Mühen und Anstrengungen, schrecklicher Katastrophen sowie häßlicher, doch für das Endziel notwendiger Ausgeburten aus dieser niedersten Sphäre in die des bewußten Menschenlebens erhoben. Die Aufgabe, die mit den Mitteln des physischen Lebens nicht auszuführen ist, muß mit den Mitteln des menschlichen Schaffens gelöst werden.

Hieraus folgt eine dreifache Aufgabe der Kunst überhaupt: Erstens die direkte Objektivation jener tiefsten inneren Bestimmungen und Eigenschaften der lebendigen Idee, die nicht von der Natur ausgedrückt werden können; zweitens die Durchgeistigung der natürlichen Schönheit und hierdurch drittens die Verewigung ihrer individuellen Erscheinungen. Das ist Verwandlung von physischem Leben in geistiges, das heißt in ein solches, das *erstens* sein Wort oder seine Offenbarung in sich selbst hat, fähig ist, sich unmittelbar nach außen auszudrücken; das *zweitens* imstande ist, Materie innerlich umzuwandeln, zu durchgeistigen oder sich wahrhaft in ihr zu verkörpern, und das *drittens* frei ist von der Macht des

materiellen Prozesses und deshalb ewig besteht. Die vollkommene Verkörperung dieser geistigen Fülle in unserer Wirklichkeit, die Realisierung absoluter Schönheit oder Erschaffung eines allumfassenden geistigen Organismus ist die höchste Aufgabe der Kunst. Es ist klar, daß die Erfüllung dieser Aufgabe mit dem Ende des gesamten Weltprozesses zusammenfallen muß. Solange noch Geschichte dauert, können wir nur partielle und fragmentarische *Vorwegnahmen* (Antizipationen) der vollkommenen Schönheit haben; indem die gegenwärtig existierenden Künste in ihren größten Schöpfungen einen Schimmer der ewigen Schönheit in unserer fließenden Wirklichkeit erfassen und ihn für uns erhalten und verstärken, nehmen sie die unirdische, für uns heraufkommende Wirklichkeit vorweg, geben uns ein Vorgefühl von ihr und dienen auf diese Weise als Übergang und Bindeglied zwischen der Schönheit der Natur und der des zukünftigen Lebens. Eine so verstandene Kunst hört auf, leerer Zeitvertreib zu sein, und wird zu einer wichtigen und wahrhaft erbaulichen Angelegenheit, jedoch keineswegs im Sinne einer didaktischen Predigt, sondern nur im Sinne begeisterter *Prophetie*. Daß eine so hohe Bedeutung der Kunst keine willkürliche Forderung ist, erhellt aus der unzerreißbaren Verbindung, die einst tatsächlich zwischen Kunst und Religion bestand.

Diese ursprüngliche Untrennbarkeit religiösen und künstlerischen Tuns halten wir natürlich nicht für ein Ideal. Die wahre, volle Schönheit verlangt größere Weite für das menschliche Element und setzt eine höhere und kompliziertere Entwicklung des sozialen Lebens voraus, als sie in der primitiven Kultur erreicht werden konnte. Die gegenwärtige Entfremdung zwischen Religion und Kunst betrachten wir als einen Übergang von ihrem uralten Verschmolzensein zur künftigen freien Synthese. Wird doch auch das vollkommene Leben, dessen Vorwegnahme wir in der wahren Kunst finden, nicht auf einer Absorbierung des menschlichen Elementes durch das göttliche, sondern auf ihrer freien Wechselwirkung begründet sein.

Und jetzt können wir eine allgemeine Definition der wirklichen Kunst ihrem Wesen nach geben:

jede wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes und einer Erscheinung im Hinblick auf ihren endgültigen Zustand oder im Lichte der zukünftigen Welt ist ein Kunstwerk.

III

Diese Vorwegnahmen der vollkommenen Schönheit in der menschlichen Kunst sind von dreierlei Art: erstens die *direkte oder magische*, wenn die tiefsten inneren Zustände, die uns mit dem wahren Wesen der Dinge und mit der nicht diesseitigen Welt (oder, wenn man will, mit dem Sein »an sich« alles Existierenden) verbinden, indem sie alle Bedingtheiten und materiellen Beschränkungen durchbrechen, einen unmittelbaren und vollen Ausdruck für sich in schönen Tönen und Worten finden (Musik und zum Teil reine Lyrik[10]); zweitens: die *indirekte Vorwegnahme durch Verstärkung* (Potenzierung) der gegebenen Schönheit, wenn der innere wesentliche und ewige Sinn des Lebens, der in den einzelnen und zufälligen Erscheinungen der natürlichen und menschlichen Welt verborgen und in ihrer natürlichen Schönheit nur trübe und ungenügend ausgedrückt ist, vom Künstler erschlossen und durch die Wiedergabe dieser Erscheinungen in konzentrierter, geläuterter und idealisierter Form klargelegt wird: so reproduziert die Architektur idealisierend gewisse regelmäßige Formen natürlicher Körper und drückt damit den Sieg dieser idealen Formen über die anti-ideale Grundeigenschaft des Stoffes – die Schwerkraft aus; indem die klassische Skulptur die Schönheit der menschlichen Form idealisiert und dabei streng die feine, aber scharfe Grenzlinie beachtet, welche die leibliche Schönheit von der fleischlichen trennt,

10. Ich verstehe darunter solche lyrischen Gedichte (und auch lyrischen Stellen in einigen Dichtungen und Dramen), deren ästhetischer Eindruck sich nicht in den Gedanken und Bildern erschöpft, aus denen ihr *Wort*-Inhalt besteht. Wahrscheinlich spielte LERMONTOW hierauf in den bekannten Versen an:

Es gibt Klänge, deren Sinn
Dunkel oder nichtig,
Aber etwas rührt darin
Doch ans Herz gewichtig.

antizipiert sie in ihrer Darstellung jene geistige Leiblichkeit, deren lebendige Wirklichkeit sich uns einst öffnen wird; die Landschaftsmalerei (und teilweise die lyrische Dichtung) reproduziert in verdichteter Form die ideale Seite komplizierter Erscheinungen der äußeren Natur, indem sie diese von allen materiellen Zufälligkeiten reinigt (sogar von der dreidimensionalen Ausdehnung); und die religiöse Malerei (und Dichtung) ist die idealisierte Reproduktion derjenigen Erscheinungen aus der Geschichte der Menschheit, in denen sich im voraus der höchste Sinn unseres Lebens offenbarte. Die dritte, negative Art ästhetischer Vorwegnahme der zukünftigen vollkommenen Wirklichkeit ist die *indirekte*, durch Zurückwerfung des Ideals von dem ihm nicht entsprechenden Milieu, wobei die Grundzüge dieses Milieus vom Künstler noch in charakteristischer Weise verstärkt werden, damit diese Zurückwerfung des Ideals noch krasser hervortrete. Das Mißverhältnis zwischen der gegebenen Wirklichkeit und dem Ideal oder höchsten Lebenssinn kann dabei verschiedener Art sein: erstens tut die bekannte menschliche Wirklichkeit, die in *ihrer Art* vollkommen und schön ist (und zwar im Sinne des *natürlichen* Menschen), dem absoluten Ideal nicht Genüge, für das der *geistige* Mensch und die Menschheit vorherbestimmt sind. Achilles und Hektor, Priamus und Agamemnon, Krischna, Ardshuna und Rama sind zweifellos schön, aber je künstlerischer sie und ihre Körper dargestellt werden, um so klarer ist es im *Endergebnis*, daß sie nicht die wirklichen Menschen sind, und daß ihre Taten nicht das eigentliche menschliche Anliegen bilden. Aller Wahrscheinlichkeit nach dachte Homer nicht daran – und sicherlich nicht die Verfasser der indischen Dichtungen. – Wir aber müssen das Heldenepos als ein unbewußtes und trübes Zurückwerfen des absoluten Ideals von der schönen, ihm jedoch nicht adäquaten menschlichen Wirklichkeit bezeichnen, die darum auch zum Untergang verurteilt ist.

Kommen wird einst der Tag, da die heilige Ilios hinsinkt,
Mit ihr sinkt Priamos selbst und das Volk des streitbaren Fürsten.

Die neueren Dichter drücken, wenn sie zu Zeitmaßen des antiken Epos zurückkehren, bewußt und in der Form einer allgemeinen

Wahrheit die Idee aus, die konkret in ihren Vorbildern hervortritt: So »Das Siegesfest« von SCHILLER:

> Rauch ist alles ird'sche Wesen;
> Wie des Dampfes Säule weht,
> Schwinden alle Erdengrößen,
> Nur die Götter bleiben stet.

und noch klarer (als unterstrichener Eindruck) in einer Ballade SHUKOWSKIJS:

> Idas Gipfel trüb verhangen,
> Trojas Mauern schwarz umhüllt,
> Atreus' Scharen schlafumfangen —
> Schlummer deckt das Kampfgefild.

Tiefere Beziehungen zum nicht verwirklichten Ideal finden wir in der Tragödie, wo die dargestellten Personen selbst von dem Bewußtsein des inneren Widerspruches zwischen ihrer Wirklichkeit und dem, was sein soll, durchdrungen sind. Die Komödie andererseits verstärkt und vertieft das Gefühl für das Ideal, indem sie erstens jene Seite der Wirklichkeit unterstreicht, die in keinem Sinne schön genannt werden kann, zweitens aber Menschen darstellt, die mit dieser Wirklichkeit als mit ihr völlig *Zufriedene* leben, wodurch ihr Gegensatz zum Ideal unterstrichen wird. Diese *Selbstzufriedenheit*, – und keineswegs die äußeren Eigenschaften des Sujets – bildet das wesentliche Merkmal des komischen Elementes, im Unterschied zum tragischen. So zum Beispiel könnte Ödipus, der seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet hat, gleichwohl eine hoch-komische Gestalt sein, wenn er sich zu seinen seltsamen Abenteuern mit gutmütiger Selbstgefälligkeit verhielte, indem er fände, alles sei aus Zufall geschehen, er sei an nichts schuld und könne sich daher auch ruhig der Herrschaft erfreuen, die ihm nun einmal zugefallen sei[11].

11. Selbstverständlich wäre die Komik hier gerade deshalb möglich, weil das Verbrechen keine persönlich beabsichtigte Handlung war. Ein *bewußter*, mit sich und seinen Taten zufriedener Verbrecher ist nicht tragisch, aber auch keineswegs komisch, sondern abstoßend.

Indem wir die Komödie als negative Vorwegnahme der Lebensschönheit durch typische Schilderung der anti-idealen Wirklichkeit *in ihrer Selbstzufriedenheit* bestimmen, verstehen wir unter dieser Selbstzufriedenheit natürlich keinesfalls die Zufriedenheit dieser oder jener handelnden Person mit dieser oder jener einzelnen Lage, sondern nur die allgemeine Zufriedenheit mit der gesamten gegebenen Lebensordnung, eine Einstellung, die auch von jenen handelnden Personen ganz geteilt wird, die im gegebenen Augenblick mit irgendetwas unzufrieden sind. So sind die Helden bei MOLIERE natürlich sehr unzufrieden, wenn man sie mit Stöcken schlägt, aber sie sind ganz befriedigt über die Ordnung der Dinge, bei der Stockprügel eine der grundlegenden Formen des menschlichen Zusammenlebens sind. In ähnlicher Weise ist aus den Reden von Tschatzkij in »Verstand schafft Leiden« ersichtlich, daß er, obwohl über das Leben der Moskauer Gesellschaft sehr entrüstet, vollkommen zufrieden mit diesem Leben wäre, wenn nur Sofja Pawlowna ihm mehr Aufmerksamkeit erweisen würde, und wenn die Gäste Famussows nicht ehrfurchtsvoll dem Französ'chen aus Bordeaux zuhören und nicht französisch plaudern würden; daher bliebe Tschatzkij bei all seiner Unzufriedenheit und Verzweiflung eine völlig komische Person, wenn er überhaupt nur ein lebendiger Mensch wäre[12]. Zuweilen unterstreicht die moralische Entrüstung aus Anlaß irgendeiner Einzelheit die Zufriedenheit mit der ganzen üblen Wirklichkeit, wodurch der komische Eindruck noch ver-

12. In der literarischen Kritik ist schon längst bemerkt worden (wenn ich nicht irre, schon von BELINSKIJ), daß der Titel »Verstand schafft Leiden« gar nicht dem Inhalt der Komödie entspricht, da Tschatzkij keinerlei besonderen Verstand aufweist und bloß leere und kleinliche Verbitterungen an den Tag legt, sein Leiden aber durch einen ganz äußerlichen und zufälligen Umstand entsteht. GRIBOJEDOW selbst mag anders gedacht haben, aber dadurch ändert sich der Kern der Sache nicht im geringsten. Aus den kürzlich gedruckten biographischen Daten geht hervor, daß bei der Gestaltung von »Verstand schafft Leiden« mehr unmittelbare Eingebung als präzise Gedankenarbeit am Werke war: Gribojedow sah seine Komödie, ehe er sie schrieb, im Traum. Das ist um so wahrscheinlicher, als alle seine sonstigen Werke – die er erdacht und nicht erschaut hat – gänzlich nichtig sind, ebenso wie selbst in »Verstand schafft Leiden« die Person des Haupthelden augenscheinlich ersonnen und daher mit ihren gewollt klugen und im Grunde abgeschmackten Reden völlig leblos ist.

stärkt wird. So beruht in der »Hochzeit des Kretschinskij« die grelle Komik eines Monologes darauf, daß die redende Person, die für Falschspielerei büßen mußte, es ganz normal findet, wenn die einen beim Kartenspiel gaunern, und die anderen sie dafür prügeln; empört aber ist sie lediglich über die Maßlosigkeit der Vergeltung im gegebenen Fall.

Wenn wir von dem aufgezeigten Unterschied zwischen dem epischen, tragischen und komischen Element[13] absehen und alle menschlichen Typen, die einer künstlerischen Darstellung unterliegen, in positive und negative einteilen (wie das gewöhnlich geschieht), so ist leicht zu sehen, daß erstere in den darstellenden Künsten (Skulptur und Malerei) und letztere in der Dichtkunst überwiegen müssen. Denn Skulptur und Malerei haben es unmittelbar mit körperlichen Formen zu tun, deren Schönheit bereits in der Wirklichkeit realisiert ist, wenngleich sie auch noch der Verstärkung oder Idealisierung bedarf; dagegen ist der Hauptgegenstand der Dichtkunst das sittliche und soziale Leben der Menschheit, das noch unendlich fern von der Verwirklichung seines Ideals ist. Um einen schönen Körper auszumeißeln oder ein schönes Gesicht zu malen, dazu bedarf es offenkundig nicht eines solchen prophetisch ahnenden Erratens und geradezu schöpferischer Kraft, wie sie für die dichterische Darstellung eines vollkommenen Menschen[14] oder einer idealen Gesellschaft vonnöten sind. Daher enthielten sich die allergrößten Dichter, außer denen von religiösen Epen (die mit wenigen Ausnahmen Anerkennung nur für das Vorhaben und nicht für die Ausführung verdienen), einer Darstellung geradezu idealer oder positiver Typen. Als solche erscheinen bei SHAKESPEARE entweder Einsiedler (in »Romeo und Julia«) oder Zauberer (im »Sturm«), vorzugsweise aber Frauen, und zwar solche, die mehr unmittelbar-natürliche Reinheit als geistig-

13. Auf dem Gebiet der darstellenden Kunst entspricht die Historien-Malerei dem Epos und teilweise der Tragödie, das Genre der Komödie, die Porträt-Malerei aber kann je nach den dargestellten Persönlichkeiten sowohl eine epische, als auch eine tragische oder eine komische Bedeutung haben.

14. Das Antlitz Christi ist dichterisch dargestellt worden nur in den Evangelien und zwar von Augenzeugen und Chronisten, nicht aber von Künstlern.

menschlichen sittlichen Charakter besitzen. SCHILLER aber, der eine Schwäche für tugendhafte Typen beiderlei Geschlechts hatte, stellte sie verhältnismäßig schlecht dar.

Um zu sehen, daß in den allergrößten Werken der Dichtkunst der Sinn des geistigen Lebens sich nur realisieren läßt, indem er von der nicht idealen menschlichen Wirklichkeit *zurückgeworfen wird,* nehmen wir GOETHE's Faust. Der positive Sinn dieser lyrisch-epischen Tragödie eröffnet sich unmittelbar erst in der letzten Szene des zweiten Teils und wird im abschließenden Chor »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis« abstrakt zusammengefaßt. Wo aber ist eine direkte organische Verbindung zwischen dieser Apotheose und den übrigen Teilen der Tragödie? Die himmlischen Mächte und »das ewig Weibliche« erscheinen von oben, folglich doch von außen, und enthüllen sich nicht im Innern, aus dem Inhalt selbst. Die Idee der letzten Szene ist im ganzen »Faust« gegenwärtig aber sie wird von der teils realen, teils phantastischen Handlung, aus der die Tragödie selbst besteht, bloß reflektiert. Ebenso wie ein Lichtstrahl zum Genuß des Beschauers in einem Diamanten spielt, jedoch ohne auch nur die geringste Veränderung in der materiellen Grundlage des Steins zu bewirken, so bestrahlt hier das geistige Licht des absoluten Ideals, von der Einbildungskraft des Künstlers gebrochen, die dunkle menschliche Wirklichkeit, verändert aber nicht im geringsten ihr Wesen. Nehmen wir an, ein Dichter, mächtiger als GOETHE und SHAKESPEARE, hätte uns in einem vielgestaltigen dichterischen Werk die künstlerische, das heißt wahrhafte und konkrete Darstellung des echt-geistigen Lebens gegeben, – eines Lebens wie es sein soll, das vollkommen das absolute Ideal verwirklicht – auch dieses Wunder der Kunst, das bisher keinem Dichter gelang[15], wäre dennoch inmitten der tatsächlichen Wirklichkeit nur eine herrliche Luftspiegelung in wasserloser Wüste, die unseren geistigen Durst reizt, aber nicht stillt. Die endgültige Aufgabe der vollkommenen Kunst ist es, das

15. Im dritten Teil der »Göttlichen Komödie« von DANTE ist das Paradies in Zügen dargestellt, die vielleicht auch wahr, aber jedenfalls nicht genügend lebendig und konkret sind, – ein wesentlicher Mangel, der auch von den wohllautendsten Versen nicht wettgemacht werden kann.

absolute Ideal nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Tat selbst zu verwirklichen, – sie muß unser tatsächliches Leben durchgeistigen, verwandeln. Wenn man sagen würde, daß eine solche Aufgabe über die Grenzen der Kunst hinausgeht, so fragt es sich: wer hat diese Grenzen festgesetzt? In der Geschichte finden wir sie nicht; wir sehen hier die Kunst, sich wandelnd, in einem Prozeß der Entwicklung begriffen. Ihre einzelnen Zweige erreichen die in ihrer Art mögliche Vollkommenheit und gedeihen nicht weiter; dafür entstehen neue. Wie es scheint, sind alle damit einverstanden, daß die Skulptur von den alten Griechen zu ihrer endgültigen Vollendung geführt wurde; schwerlich kann man auch einen weiteren Fortschritt auf dem Gebiet des Helden-Epos und der reinen Tragödie erwarten. Ich erlaube mir weiter zu gehen und finde die Behauptung nicht besonders kühn, daß, wie die genannten Kunstformen noch von den Alten vollendet wurden, so die neueuropäischen Völker alle übrigen uns bekannten Arten der Kunst bereits erschöpft haben, und wenn letztere eine Zukunft hat, so in einer völlig neuen Betätigungs-Sphäre. Es versteht sich, daß diese künftige Entwicklung des ästhetischen Schaffens vom allgemeinen Gang der Geschichte abhängt; denn die Kunst ist überhaupt das Gebiet der Verkörperung von Ideen, nicht aber ihres ursprünglichen Aufkeimens und Wachsens.

DER SINN DER GESCHLECHTSLIEBE

(СМЫСЛЪ ЛЮБВИ)

1892–1894

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

EINLEITENDE BEMERKUNGEN DES ÜBERSETZERS

Solowjew betrachtet die Allgeschichte als den Weg, der die gefallene Schöpfung an die Pforten des verlorenen ewigen Reiches führt. Vom Anfang dieser Geschichte, also von den niedersten Stufen des Naturlebens an, verfolgt die göttliche All-Weisheit den einen Zweck – die Inkarnation des göttlichen Wortes in der gesamten Schöpfung. In Gott und in der von ihm geschaffenen Welt, wie sie vor dem Sündenfall bestand und am Ende der Zeiten neu erstehen soll, herrscht absolute Harmonie – Gott ist in allen Wesen, und alle Wesen sind in Gott. Diese Harmonie wird im Bereich der Erkenntnis von der Lüge, im Bereich des Wollens vom sittlich Bösen, im ästhetischen Bereich von der Häßlichkeit zerstört. In der göttlichen All-Einheit sind das Wahre, das Gute und das Schöne miteinander identisch. Ebenso sind auch in der von Gott abgefallenen Schöpfung das Falsche, das Böse und das Häßliche identisch. Der große von der göttlichen All-Weisheit geleitete Aufstieg der Schöpfung schließt notwendig die Überwindung nicht nur des Falschen und Bösen, sondern auch des Häßlichen in sich ein. Der einseitige Moralismus betrachtet das große Heilswerk der Sophia ausschließlich unter dem ethischen Gesichtspunkt. Er verkennt also, daß die vollkommene, das heißt die wahre und gute Ordnung der Dinge im wiedererstehenden ewigen Reich eo ipso auch schön sein muß. Der Triumph der All-Weisheit über das sittlich Böse wäre nicht vollständig und nicht dauerhaft, wenn er sich nicht auch auf das Materielle ausdehnte. Das stoffliche Dasein kann in die sittliche Ordnung nur durch seine Verklärung, seine Durchgeistigung, also nur in der Form der Schönheit eingeführt werden. In der Natur ist die Schönheit nur ein Schleier, der das »böse Leben« äußerlich verdeckt, ohne es innerlich umzuwandeln. Das Wirken der göttlichen All-Weisheit setzt allerdings schon auf den niedersten Stufen des natürlichen Lebens ein und nimmt in seinem ganzen späteren Verlauf nicht ab. Zum Abschluß gebracht werden kann aber das große Heilswerk nur im freien Bunde des Schöpfers mit der Schöpfung,

und frei wird die Schöpfung erst im Menschen. Der Mensch muß frei und bewußt alle seine Kräfte in den Dienst der göttlichen All-Weisheit stellen und auf diese Weise an der Verwirklichung der vollkommenen, das heißt der wahren, guten und schönen Ordnung der Dinge mitwirken. Das echte, den Bund des Wahren, Guten und Schönen nicht verletzende künstlerische Schaffen ist daher ein freier Dienst an der ewigen Weisheit Gottes, der zur Vollendung ihres Werkes unbedingt notwendig ist.

Die All-Weisheit Gottes wirkt im ganzen Bereich des kreatürlichen Daseins. Die Natur kann aber diesem Wirken nicht frei entgegenkommen, sie setzt ihm Äonen hindurch den heftigsten Widerstand entgegen. Erst der Mensch kann seinen Willen und sein Tun dem göttlichen Heilsplan bewußt und frei unterordnen und dadurch zum freien Mitarbeiter Gottes werden. Das künstlerische Schaffen ist von dieser freien Mitarbeit nicht ausgeschlossen. Die Kunst setzt in vollkommenerer Weise das fort, was in der Natur seinen Anfang nimmt. Sołowjew betrachtet daher die Ästhetik der Natur als Vorstufe zur Philosophie der Kunst. Die erste behandelt er in der Schrift »Die Schönheit in der Natur«, *die zweite in der Abhandlung* »Der Allgemeine Sinn der Kunst«. *Wir haben diese beiden Abhandlungen vereinigt unter dem Titel »Schönheit als Offenbarung der All-Einheit«, der, wie wir glauben, ihren Grundgedanken gut ausdrückt. Der Endzweck, welcher der gesamten allgeschichtlichen, aufwärtsstrebenden Entwicklung voranleuchtet, ist die restlose Inkarnation des ewigen Wortes in der wahren, guten und schönen Ordnung der Dinge. Diese Endaufgabe jeglichen menschlichen Tuns und Wirkens bestimmt auch den allgemeinen Sinn der Kunst: Er wird uns nur dann klar, wenn wir das wahre Kunstschaffen als Vorahnung, als Vorwegnahme der unverweslichen und ewigen Schönheit des Gottesreiches betrachten. Ein wahres Kunstwerk ist nichts anderes als »die wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt seines endgültigen Zustandes, oder was dasselbe ist, im Lichte der jenseitigen Welt«, in der der Mensch und mit ihm und durch ihn die gesamte Schöpfung ihre verlorene ewige Heimat wiederfinden wird.*

Im Lichte der künftigen Welt will Sołowjew nicht nur seine Philosophie der Schönheit, sondern auch seine Philosophie der Liebe entwickeln. »Ars est artium« – sagt der heilige Bernhard – „ars amoris« (Die Kunst der Künste ist die Kunst der Liebe). Der ovidischen ars amandi ist diese Kunst direkt entgegengesetzt. Auch diese höchste »Kunst« hat im Heilsplan der All-Weisheit zu ihrer vorzüglichsten Aufgabe die Inkarnation des ewigen Wortes im ganzen Bereich des kreatürlichen Daseins und damit die Wiederherstellung der durch den Sündenfall zerstörten All-Einheit. Die Ästhetik und die Philosophie der Liebe bilden demnach zwei eng miteinander verbundene Teilgebiete der Philosophie der All-Einheit.

Die Philosophie der Liebe hat Sołowjew erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens in der Abhandlung »Der Sinn der Liebe« behandelt. Ihre Grundgedanken schwebten ihm aber schon in seiner ersten Schaffensperiode vor. In einem kleinen Entwurf, den der berühmte russische Romanschriftsteller Pisemskij *in seinen Roman »Die Freimaurer« aufgenommen hat, führte der junge Denker diesen Grundgedanken folgendermaßen aus: Die Schöpfung ist das Werk der göttlichen Liebe. Gott konnte sich nicht mit einer nur äußerlichen Verbindung mit der Natur begnügen. Um mit der Kreatur einen innerlichen Bund der freien Liebe eingehen zu können, schuf Er den Menschen. Der Mensch hat sich von seinem Urgrund getrennt, und diese Trennung hatte zur Folge die Spaltung der menschlichen Natur: Aus einem Wesen wurden zwei getrennte Wesen – der Mann und das Weib. Die gebrochene menschliche Natur kann nicht eher geheilt werden, als bis aus den gespaltenen Teilen wieder ein Wesen wird. Dies Werk könne nur die Liebe und zwar die geschlechtliche Liebe*[1] *vollbringen. Sie ist*

1. *Sołowjew spricht von* geschlechtlicher *Liebe, um vor allem das* geistige *Verhältnis von zwei Liebenden verschiedenen Geschlechts zu bezeichnen und um dieses Verhältnis von der Anhänglichkeit, welche Eltern und Kinder, Geschwister und Freunde verbindet, zu unterscheiden. Die völlige Ausschaltung des Sinnlichen hält er für die Grundbedingung, ohne die der* endgültige *Zweck der echten Liebe nicht erreicht werden kann. Vgl. dazu die Fußnote Sołowjews S. 224 dieses Bandes.*

demnach der Ausgangspunkt für die Rückführung aller Wesen in den Schoß des himmlischen Vaters.

Zu diesen Grundgedanken seiner Philosophie der Liebe hat Sołowjew zahlreiche Anregungen in der alten und neuen Mystik und Religionsphilosophie gefunden. Im Sinne seiner Lehre von der gespaltenen Natur des Menschen, die ursprünglich das Männliche und das Weibliche in wesenhafter Einheit in sich enthielt, glaubte er jene Stelle aus dem Schöpfungsbericht des Buches Genesis (I, 27) auslegen zu können, die folgendermaßen lautet:

> Und Gott schuf den Menschen als sein Bild,
> als das Bild Gottes schuf er ihn,
> männlich und weiblich schuf er sie.

Ob die letzte Zeile tatsächlich von der doppelten Natur des Menschen spricht, wollen wir hier dahingestellt sein lassen.

Zwei weitere Stellen, die, wie Stremouchow *(Strémooukhoff) in seinem hervorragenden Werk »Vladimir Solovjev, et son œuvre messianique« (Paris 1935) vermutet, Sołowjew bekannt sein mußten und ihm als Stütze seiner Auffassung dienen konnten, stehen im apokryphen Ägypterevangelium. »Der Herr macht Angaben über die Vollendung. Salome fragt: Wie lange werden die Menschen sterben? Der Herr antwortet: Solange, als ihr Weiber gebärt«. (Clemens Alex. Strom. III Cap. III, 64, 4 und 5.) Ein andermal erkundigt sich Salome wieder, wann das Reich Christi kommen würde. Der Heiland antwortet darauf: »Wenn ihr den Anzug der Scham mit Füßen tretet und wenn die Zwei Eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen verbunden, weder männlich noch weiblich sein wird«. (Ib. XIII 92, 2 vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen², 1924, S. 58.) Auf die Ausführungen über die doppelte, mann-weibliche (androgyne) Natur des Menschen, die Platon im »Symposion« in den Mund des Aristophanes legt, weist Sołowjew selber hin. Einer ähnlichen Lehre ist er auch in der Kabbala begegnet, mit der er sich im Anfang des dritten Jahrzehnts seines Lebens viel befaßt hat. Den größten Eindruck mußte aber auf ihn die Lehre* Jakob Böhmes *machen, nach der die getrennten Geschlechter ihre Wurzeln im Gottes- oder*

Jungfraubild haben, das im Menschen vor seinem Sündenfall vorhanden war. Böhme folgend bestimmte Baader den Endzweck der Liebe als die Wiederherstellung des Bildes Gottes in den zwei Liebenden: Durch diese Wiederherstellung, zu einem Wesen vereinigt, werden die Liebenden zu wahren Kindern Gottes. Auf ähnliche Ideengänge konnte schließlich der russische Denker bei DANTE, NOVALIS *und bei dem polnischen Dante,* JULIUS SLOWACKI, *stoßen. Es waren aber alles nur mehr oder weniger flüchtige Anregungen. Ihre tiefsten Wurzeln hat Solowjews »erotische Philosophie« – um den Ausdruck* FRANZ BAADERS *zu gebrauchen – in seiner intimsten Liebeserfahrung, der nachzugehen ich in meiner Studie »Solowjews erste Liebe« versucht habe. Seine Vorgänger von dem Verfasser des Buches »Genesis« an bis Böhme und Baader haben ihm nur geholfen, diese Erfahrung begrifflich zu formen, sie mit der mystischen Schau der »himmlischen Jungfrau Sophia«, seiner »ewigen Freundin«, innigst zu verbinden und in sein einheitliches und innerlich abgeschlossenes philosophisches System einzubauen.*

Die Darstellung des der Philosophie der Liebe gewidmeten Teiles seines Systems beginnt Solowjew mit einer höchst eindrucksvollen Auseinandersetzung mit der Metaphysik der Geschlechtsliebe, die Schopenhauer auf dem Hintergrund seiner allgemeinen pessimistischen Weltanschauung entwickelt hat. Die Liebe betrachtet der berühmte Pessimist als einen blinden Trieb, den der böse Weltwille benutzt, um das Leid und Elend auf Erden zu verewigen. Ohne diesen Trieb, der das Rad der Geburten und Tode in Bewegung setzt, würden in dem großen Lebensdrama bald die Personen fehlen und das elende Leben würde ein Ende nehmen. Der Geschlechtstrieb lockt im Auftrag des bösen Weltwillens, der nichts außer Not und Elend hervorbringen kann, immer neue Geschlechter auf die Arena des Lebens, ohne sich auch im mindesten um ihr Wohlergehen zu kümmern. Mit dem individuellen Glück hat die Liebe gar nichts zu tun. Die Liebenden führen nur den Auftrag der Gattung aus, denn nur um das ewige Fortleben der Gattung und nicht um die Erhaltung der Individuen geht es dem Weltwillen. Daß die Liebenden diesen Betrug nicht merken, liegt

daran, daß der Eros die Binde vor den Augen trägt. Die Liebe ist also nach Schopenhauer das Lockmittel, dessen sich der Weltwille bedient, um neue Generationen ins Leben zu rufen, nicht um ihnen Glück und unbegrenzte Fortdauer ihrer Existenz zu sichern, sondern nur um sich an ihrem Elend zu weiden und sie früher oder später dem unausweichlichen Tod zu überantworten. Die Liebe ist ein Wahn, eine »strahlende Chimäre«, deren ganzer Sinn darin besteht, jedes individuelle Dasein zu zerstören und nur die Gattung unsterblich zu machen.

Sołowjew zeigt nun, daß die wahre Liebe mit Erhaltung der Gattung durch Zeugung von Kindern gar nichts zu tun hat. Kennen wir nicht Männer, die zu hervorragenden Vertretern des Menschengeschlechtes gehören, und von Eltern stammen, die nicht die Liebe zusammengeführt hat: Schlagendste Beweise bieten Goethe und Schopenhauer selber, denn von Liebe war bei ihren Eltern keine Rede. Umgekehrt bleibt oft der vollkommenste eheliche Liebesbund ohne Nachkommenschaft: Hatten Ovid und Gogol nicht recht, als sie Philemon und Baucis, Afanassij Iwanowitsch und Pulcherija Iwanowna als kinderlose und trotzdem in stärkster Liebe miteinander verbundene Liebende darstellten? Der Sinn der Liebe ist vom individuellen Leben des Menschen untrennbar. In jeder wahren Liebe ist die stärkste Idealisierung, die »Vergötterung« des geliebten Wesens gegeben. In dieser Idealisierung enthüllt uns die Liebe ihr tiefstes Wesen: dem liebenden Auge offenbart sich das ideale Wesen der Geliebten, ihr wahres Bild, welches das Ebenbild Gottes ist. Das empirische Wesen der Geliebten soll im Liebesbund nach ihrem idealen Vorbild umgewandelt werden. Das Kunstwerk hat Sołowjew, wie wir wissen, die wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes im Lichte der künftigen Welt genannt. Es ist klar, daß auch die Liebe, diese ars artium, *unter dieselbe Kategorie fällt; im idealisierten Bild der Geliebten tritt vor unsere Augen das Ebenbild Gottes, und dies Bild ruft uns zu nichts anderem als zu seiner Verwirklichung in einem Stoff, der dieser schöpferischen Tat würdig ist. Diesen Stoff bietet dem Liebenden die Geliebte in ihrer empirischen vom idealen Zustand weit entfernten Realität. »So wie Gott die Welt schafft, so wie Christus*

seine Kirche erbaut, ebenso muß der Mann seine weibliche Ergänzung schaffen und erbauen.« Diese Analogie ist allerdings keine vollständige. »Christus und die Kirche verhalten sich zueinander, wie die bereits erreichte Vollkommenheit zur bloß möglichen. Das Verhältnis zwischen Mann und Weib ist dagegen ein Verhältnis zweier verschieden wirkender aber gleich unvollkommener Potenzen, welche die Vollkommenheit nur im Prozeß des Wechselwirkens erreichen.« Der Mann kann das Gottesbild im Weibe nur dann wiederherstellen, wenn er dies Bild auch in sich selber wiederherstellt. Die Tat der wahren Liebe beruht daher auf dem Glauben. *Das ideale Bild der Geliebten, das dem Liebenden voranleuchtet und ihn zwingt, die unbedingte Würde der Geliebten als den höchsten Sinn der Liebe zu bejahen, ist keine empirische Tatsache, sondern ein Gegenstand des* Glaubens. *Zu meinen, daß die absolute Würde in einem Wesen schon verwirklicht ist, wäre ein barer Unsinn. Einen vernünftigen Sinn bekommt dieser Glaube nur dann, wenn er den geliebten Gegenstand als in Gott existierend bejaht. Bejahe ich mein alter ego in Gott, so muß ich auch Gott in mir bejahen: Gott muß für mich den Mittelpunkt meines ganzen Daseins bilden. Auf diese Weise betrete ich den Weg, der zur Wiederherstellung der durch den Sündenfall zerstörten All-Einheit führt. Der ideale Gegenstand der Liebe ist zunächst, in der empirischen Sphäre des Daseins, nur ein Erzeugnis meiner Einbildungskraft; dies schließt aber keineswegs aus, daß er in der höheren Sphäre volle Realität besitzt. »Dort, das heißt in der Wahrheit, ist die individuelle Persönlichkeit nichts anderes als ein Strahl – ein lebendiger, wirklicher und unteilbarer Strahl – des einen idealen Lichtes – der alleinigen Wesenheit.« In der göttlichen Weisheit, welche die All-Einheit von Ewigkeit her in sich enthält und die gefallene Schöpfung zu ihr zurückführt, ist das letzte Geheimnis der wahren Liebe enthalten. »Hier ist die Idealisierung des niederen Wesens zugleich die beginnende Realisierung des höheren, und gerade darin liegt die ganze Wahrheit des Liebespathos.«*

Dies ist aber nur der Anfang und noch kein Ende. Die vollständige Realisierung, die Umwandlung des individuellen weiblichen

Wesens in einen von seiner Lichtquelle untrennbaren Strahl der ewigen göttlichen Weiblichkeit wird die wirkliche, nicht nur subjektive, sondern auch objektive Wiedervereinigung des individuellen Menschen mit Gott, die Wiederherstellung des lebendigen und unsterblichen göttlichen Bildes in ihm sein. In der Liebe offenbart sich daher der tiefste Sinn des ganzen kosmischen und geschichtlichen Prozesses, der nichts anderes ist als eine allmähliche Realisierung und Inkarnation der All-Weisheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Formen und Grade des kreatürlichen Daseins. In der geschlechtlichen Liebe tritt die Wiedervereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen besonders stark und wahrnehmbar hervor. Im Gefühl des überirdischen Glückes, im Wehen der himmlischen Freude, die sogar unsere unvollkommene Liebe begleiten, haben wir die Vorahnung jener Wiedervereinigung. Hier haben auch die Qualen der verschmähten Liebe ihren Grund, vor der sich der Weg zur Vollendung verschließt.

ERSTER AUFSATZ

EINLEITENDE BEMERKUNGEN

I

Gewöhnlich wird angenommen, daß der Sinn der geschlechtlichen Liebe in der Vermehrung der Gattung bestehe, der sie als Mittel diene. Ich halte diese Ansicht für falsch, – und zwar nicht auf Grund irgendwelcher idealer Erwägungen, sondern vor allem auf Grund naturgeschichtlicher Tatsachen. Daß die Vermehrung von Lebewesen ohne geschlechtliche Liebe auskommen kann, erhellt schon daraus, daß sie überhaupt ohne Teilung in Geschlechter auskommt. Ein bedeutender Teil der Organismen des Pflanzen- und des Tierreiches vermehrt sich auf ungeschlechtliche Weise: durch Teilung, Knospen- und Sporenbildung und durch Pfropfen. Freilich, die höheren Formen der beiden organischen Reiche vermehren sich auf geschlechtliche Weise. Aber erstens *können* die derart sich vermehrenden Organismen, die pflanzlichen und zum Teil auch die tierischen, sich auch auf ungeschlechtliche Art vermehren (das Pfropfen bei Gewächsen, die Parthenogenese bei den höheren Insekten), und zweitens, wenn wir dies außer acht lassen und als allgemeine Regel annehmen, daß sich die höheren Organismen vermittels geschlechtlicher Vereinigung vermehren, so müssen wir schließen, daß dieser geschlechtliche Faktor nicht mit der Vermehrung an sich verbunden ist (die auch ohne ihn erfolgen kann), sondern mit der Vermehrung der *höheren Organismen.* Folglich darf man den Sinn der geschlechtlichen Differenzierung (und der geschlechtlichen Liebe) keineswegs in der Idee des Lebens der Gattung und ihrer Vermehrung suchen, sondern nur in der Idee des höheren Organismus.

Eine auffallende Bestätigung hierfür finden wir in der folgenden Tatsache. Im Bereich der Tiere, die sich ausschließlich auf geschlechtliche Weise fortpflanzen (die Abteilung der Wirbeltiere), wird, je höher wir auf der Stufenleiter der Organismen emporstei-

gen, die Kraft der Vermehrung um so geringer, die Kraft der geschlechtlichen Anziehung dagegen um so größer. In der untersten Klasse dieser Abteilung – bei den Fischen – erfolgt die Vermehrung in riesigen Ausmaßen. Die Keime, die in jedem Jahre von jedem Weibchen hervorgebracht werden, zählen nach Millionen. Diese Keime werden vom Männchen *außerhalb* des Leibes des Weibchens befruchtet, und die Art, wie das geschieht, läßt keine starke geschlechtliche Anziehung vermuten. Von allen Wirbeltieren vermehrt sich diese Kaltblüterklasse zweifellos am meisten, zeigt dabei aber am wenigsten Liebesleidenschaft. Auf der folgenden Stufe – bei den Amphibien und Reptilien – ist die Vermehrung wesentlich geringer als bei den Fischen, obwohl diese Klasse wegen einiger ihrer Arten nicht ohne Grund in der Bibel zu den Lebewesen gerechnet wird, von denen es wimmelt *(Schäräz schirzu)*. Bei geringerer Vermehrung finden wir aber bei diesen Tieren bereits engere geschlechtliche Beziehungen. Noch viel geringer, nicht nur im Vergleich mit den Fischen, sondern auch im Vergleich etwa mit den Fröschen, ist die Kraft der Vermehrung bei den Vögeln. Die geschlechtliche Anziehungskraft und die gegenseitige Anhänglichkeit zwischen dem Männchen und dem Weibchen erreichen hier dagegen eine in den zwei unteren Klassen nicht vorkommende Stärke. Bei den Säugetieren – diese sind zugleich Lebendgebärende – ist die Vermehrung bedeutend schwächer als bei den Vögeln. Die geschlechtliche Anziehungskraft aber ist, wenn auch bei der Mehrzahl von ihnen weniger beständig, weit intensiver. Beim Menschen schließlich ist die Vermehrung im Vergleich zum ganzen Tierreich am allerkleinsten, die Geschlechtsliebe dagegen erreicht größte Bedeutung und höchste Kraft, indem sie in hervorragendem Maße Beständigkeit der Beziehungen (wie bei den Vögeln) mit Spannung der Leidenschaft (wie bei den Säugetieren) vereinigt. Somit stehen die Geschlechtsliebe und die Vermehrung der Gattung in *umgekehrtem Verhältnis* zueinander: je stärker die eine, um so schwächer die andere. Überhaupt entwickelt sich das ganze Tierreich, von dieser Seite aus betrachtet, in folgender Ordnung: Unten eine riesige Kraft der Vermehrung, wobei völlig fehlt, was der Geschlechtsliebe ähnlich wäre (weil selbst die Aufteilung in Ge-

schlechter fehlt). Bei den vollkommeneren Organismen tritt eine geschlechtliche Differenzierung auf und ihr entsprechend eine gewisse geschlechtliche Anziehung – die anfangs äußerst schwach ist, sich dann aber auf den weiteren Stufen der organischen Entwicklung in dem Maße verstärkt, wie die Kraft der Vermehrung abnimmt – also in direktem Verhältnis zur Vollkommenheit der Organisation und in umgekehrtem zur Kraft der Vermehrung. Auf der obersten Stufe schließlich – beim Menschen – erweist sich die stärkste Geschlechtsliebe als möglich, sogar unter völligem Ausschluß der Vermehrung. Wenn wir aber somit an den zwei Enden des animalischen Lebensbereiches einerseits die Vermehrung ohne alle Geschlechtsliebe, andererseits die Geschlechtsliebe ohne jede Vermehrung finden, so ist es völlig klar, daß diese beiden Erscheinungen nicht unlösbar miteinander verbunden werden können. Es ist klar, daß jede von ihnen selbständige Bedeutung hat, und daß der Sinn der einen nicht darin bestehen kann, ein Mittel für die andere zu sein. Das gleiche ergibt sich, wenn man die Geschlechtsliebe ausschließlich in der menschlichen Welt betrachtet, wo sie unvergleichlich mehr als im Tierreich jenen individuellen Charakter annimmt, kraft dessen *gerade diese* Person des anderen Geschlechts für den Liebenden eine absolute Bedeutung hat, eine Bedeutung als einzige und unersetzliche Person, als Zweck in und an sich.

II

Hier begegnen wir einer populären Theorie, welche die Geschlechtsliebe als ein Mittel des Gattungs-Instinktes oder als Werkzeug der Vermehrung ansieht. Diese Theorie versucht im einzelnen die Individualisierung des Liebesgefühls beim Menschen als eine gewisse List oder Verführung zu erklären, die von der Natur oder dem Weltwillen zur Erreichung ihrer besonderen Ziele benutzt wird. In der Welt des Menschen, in der die individuellen Besonderheiten eine weit größere Bedeutung erhalten als im Tier- und Pflanzenreich, hat die Natur (anders gesagt: der Weltwille,

der Wille zum Leben, noch anders: der unbewußte oder überbewußte Welt-Geist) nicht nur die Erhaltung der Art im Auge, sondern in ihrem Rahmen auch die Verwirklichung einer Vielzahl von speziellen oder Gattungs-Typen und von individuellen Charakteren. Aber außer diesem allgemeinen Ziel – eine möglichst große Mannigfaltigkeit der Formen zu entwickeln – hat das Leben der Menschheit, als geschichtlicher Fortschritt verstanden, die Erhöhung und Vervollkommnung der menschlichen Natur zur Aufgabe. Hierzu ist nicht nur erforderlich, daß es möglichst viele Musterstücke der Menschheit gibt, sondern daß ihre *besten* Stücke zur Welt kommen, die nicht nur an sich, als individuelle Typen, wertvoll sind, sondern auch durch ihre fördernde und vervollkommnende Wirkung auf die anderen. Jene Kraft also – wie wir sie auch nennen mögen –, die den kosmischen und den historischen Prozeß bewegt, ist bei der Vermehrung des Menschengeschlechtes nicht nur daran interessiert, daß unentwegt menschliche Einzelwesen ihrer Art gemäß zur Welt kommen, sondern auch daran, daß gerade *diese* bestimmten und nach Möglichkeit bedeutenden Individualitäten entstehen. Hierbei jedoch genügt nicht mehr eine einfache Vermehrung auf dem Wege einer zufälligen und unterschiedslosen Vereinigung von Einzelwesen verschiedenen Geschlechts: Für ein individuell *bestimmtes* Geschöpf ist die Vereinigung individuell *bestimmter* Erzeuger erforderlich, und folglich erweist sich auch der allgemeine Geschlechtstrieb, der der Erhaltung der Art bei den Tieren dient, als unzureichend. Da es sich in der Menschheit nicht nur um die Erzeugung von Nachkommenschaft überhaupt handelt, sondern auch um das Hervorbringen einer bestimmten für die Erreichung der Weltziele besonders geeigneten Nachkommenschaft, und da eine gegebene Person diese erforderliche Nachkommenschaft nicht mit einer jeden Person des anderen Geschlechts hervorbringen kann, sondern nur mit einer bestimmten, so muß diese für die gegebene Person eine besondere Anziehungskraft besitzen, ihr als etwas Außerordentliches, Unersetzliches, Einziges und die höchste Glückseligkeit Versprechendes erscheinen. Das ist nun gerade diejenige Individualisierung und Exaltation des geschlechtlichen Instinktes, durch die

sich die menschliche Liebe von der tierischen unterscheidet. Die eine aber wie die andere wird in uns von einer zwar vielleicht höheren, uns aber doch fremden Macht zur Erreichung ihrer eigenen, außerhalb unseres persönlichen Bewußtseins liegenden Ziele erregt, als eine irrationale, schicksalhafte Leidenschaft, die von uns Besitz ergreift und, wenn sie nicht mehr benötigt wird, wie eine Luftspiegelung verschwindet[1].

Wenn diese Theorie richtig wäre, wenn die Individualisierung und Hochspannung des Liebesgefühls ihren ganzen Sinn, ihre einzige Aufgabe und ihr Ziel außerhalb dieses Gefühls hätten, so würde hieraus logischerweise folgen, daß der Grad dieser Individualisierung und Hochspannung der Liebe – also die Kraft der Liebe – in direktem Verhältnis zu dem Typischen und Bedeutsamen an der ihr entstammenden Nachkommenschaft steht. Je bedeutender die Nachkommenschaft ist, um so stärker müßte die Liebe der Eltern gewesen sein, und umgekehrt: je stärker die Liebe, welche die Menschen verbindet, um so bedeutender die Nachkommenschaft, die wir nach dieser Theorie von ihnen erwarten müßten. Wenn überhaupt das Liebesgefühl vom Weltwillen nur um des erforderlichen Nachwuchses willen erregt wird und nur das *Mittel* ist, um ihn hervorzubringen, so ist doch klar, daß in jedem gegebenen Fall die Stärke des Mittels, das vom kosmischen Beweger benutzt wird, der Wichtigkeit des von ihm angestrebten Zieles angemessen sein muß. Je mehr der Welt-Wille an dem Lebewesen, das zur Welt kommen soll, interessiert ist, um so stärker muß er die beiden dazu erforderlichen Erzeuger zueinander hintreiben und miteinander verbinden. Nehmen wir an, es handle sich um die Geburt eines Weltgenies, das eine unermeßliche Bedeutung im geschichtlichen Entwicklungsgang gewinnen soll. Die diesen Entwicklungsgang leitende höchste Macht ist offenbar an dieser

1. Ich habe das allgemein Wesentliche der von mir abgelehnten Ansicht dargelegt, ohne bei nebensächlichen Abwandlungen, die sie bei SCHOPENHAUER, HARTMANN und anderen aufweist, stehenzubleiben. In der unlängst erschienenen Broschüre *Osnownoj dwigatel nasledstwennosti* »Der Hauptbeweger der Erblichkeit« (Moskau 1891), versucht WALTER mit historischen Tatsachen zu beweisen, daß große Menschen die Frucht großer gegenseitiger Liebe sind.

Geburt, verglichen mit anderen, um so mehr interessiert, je seltener ein so gewaltiges Genie im Vergleich zu gewöhnlichen Sterblichen ist. Folglich muß auch die geschlechtliche Anziehung, mit der sich der Welt-Wille (nach dieser Theorie) das Erreichen eines für ihn so wichtigen Zieles sichert, ebenso über das Maß des Gewohnten hinausgehen. Freilich können die Verfechter dieser Theorie den Gedanken ablehnen, daß ein genaues quantitatives Verhältnis zwischen der Wichtigkeit der gegebenen Person und der Stärke der Leidenschaft ihrer Eltern bestehe, weil beides keine genaue Messung zuläßt, es ist aber (vom Standpunkt dieser Theorie aus), ganz unzweifelhaft, daß der Welt-Wille, wenn er *außerordentlich* an der Geburt irgendeines Menschen *interessiert* ist, auch *außerordentliche Maßnahmen ergreifen* muß, um das gewünschte Ergebnis zu sichern, daß er also, dem Sinn der Theorie nach, in den Eltern eine *außerordentlich starke* Leidenschaft erregen muß, die imstande ist, alle Hindernisse zu ihrer Vereinigung zu überwinden.

In der Wirklichkeit jedoch finden wir nichts dergleichen, keinerlei Wechselbeziehung zwischen der Stärke der Liebesleidenschaft und der Bedeutung der Nachkommenschaft. Vor allem begegnen wir der für diese Theorie völlig unerklärlichen Tatsache, daß die stärkste Liebe sehr oft unerwidert bleibt und nicht nur keine bedeutende, sondern überhaupt keine Nachkommenschaft hervorbringt. Wenn Menschen, von einer solchen Liebe getrieben, Mönche werden oder Selbstmord begehen, wozu hat sich dann der an der Nachkommenschaft interessierte Welt-Wille bemüht? Selbst wenn sich der feurige Werther[2] nicht getötet hätte, so bliebe seine unglückliche Leidenschaft dennoch ein unerklärbares Rätsel für die Theorie der qualifizierten Nachkommenschaft. Die außerordentlich individualisierte und exaltierte Liebe Werthers zu Charlotte zeigte (vom Gesichtspunkt jener Theorie aus), daß er gerade mit Charlotte eine für die Menschheit besonders wichtige und not-

2. Hier und weiterhin erläutere ich meine Betrachtung an Beispielen, die vorwiegend den großen Schöpfungen der Dichtkunst entnommen sind. Sie haben vor den Beispielen aus dem tatsächlichen Leben den Vorzug, daß sie nicht einzelne Erscheinungen, sondern allgemeine Typen darstellen.

wendige Nachkommenschaft hätte hervorbringen müssen, um deretwillen der Welt-Wille diese ungewöhnliche Leidenschaft in ihm entfachte. Wieso aber verfiel dieser allwissende und allmächtige Wille nicht auf den Gedanken oder war er nicht dazu imstande, auf Charlotte im gewünschten Sinne einzuwirken, ohne deren Teilnahme Werthers Leidenschaft völlig zwecklos und unnütz war? Für eine in göttlicher Weise wirkende Substanz *love's labour's lost*[3] anzunehmen, ist völliger Widersinn.

Eine besonders starke Liebe ist meistens unglücklich, unglückliche Liebe aber führt gewöhnlich so oder so zum Selbstmord; und ein jeder dieser zahlreichen Selbstmorde aus unglücklicher Liebe widerlegt offenbar jene Theorie, nach der starke Liebe nur geweckt wird um den Preis einer Nachkommenschaft, die mit ihrem Wert die Kraft dieser Liebe bestätigt, während in Wirklichkeit in all diesen Fällen die Stärke der Liebe die Möglichkeit nicht nur einer bedeutenden, sondern auch jeder beliebigen Nachkommenschaft geradezu ausschließt.

Die Fälle der nicht erwiderten Liebe sind zu alltäglich, als daß es erlaubt wäre, in ihnen nur eine Ausnahme zu sehen, die man unbeachtet lassen könne. Selbst, wenn dem so wäre, würde das der Sache wenig nützen; denn auch in jenen Fällen, in denen auf beiden Seiten eine besonders starke Liebe vorhanden ist, führt sie nicht zu dem von der Theorie verlangten Ziel. Gemäß der Theorie müßten Romeo und Julia auf Grund ihrer großen gegenseitigen Leidenschaft einen sehr bedeutenden Menschen erzeugen, zum mindesten einen Shakespeare. In Wirklichkeit aber war es bekanntlich umgekehrt: Nicht sie haben Shakespeare geschaffen, wie das der Theorie nach sein müßte, sondern er sie, und dabei ohne alle Leidenschaft – auf dem Wege geschlechtslosen Schöpfertums. Romeo und Julia sind wie die Mehrzahl der leidenschaftlichen Liebhaber gestorben, ohne irgend jemand erzeugt zu haben; Shakespeare aber, der sie hervorbrachte, wurde, wie die übrigen großen Menschen, nicht von einem wahnsinnig verliebten Paar geboren, sondern stammte aus einer Durchschnitts-Ehe. Er selbst war wohl von einer starken Leidenschaft erfaßt, wie man das unter ande-

3. »verlorene Liebesmüh«. *Der Übersetzer.*

rem aus seinen Sonetten ersehen kann, jedoch ist daraus keinerlei bemerkenswerte Nachkommenschaft hervorgegangen. Die Geburt des Christoph Columbus war für den Welt-Willen vielleicht noch wichtiger als die Geburt Shakespeares; wir wissen jedoch nichts über irgendeine besondere Liebe bei seinen Eltern, wohl aber über seine eigene große Leidenschaft zu Donna Beatrice Enrichez; und obwohl er von ihr einen unehelichen Sohn Diego hatte, vollbrachte doch dieser Sohn nichts Großes, sondern schrieb nur die Biographie seines Vaters, was auch jeder andere hätte tun können.

Wenn der ganze Sinn der Liebe in der Nachkommenschaft liegt und die höchste Macht die Liebesangelegenheiten lenkt, warum legt diese dann, anstatt sich um die Vereinigung der Liebenden zu bemühen, im Gegenteil gleichsam absichtlich dieser Vereinigung Hindernisse in den Weg? – als wenn ihre Aufgabe gerade darin bestände, um jeden Preis den wahrhaft Liebenden selbst die Möglichkeit zur Nachkommenschaft zu nehmen. Sie zwingt die Liebenden, sich auf Grund eines verhängnisvollen Mißverständnisses in Grabgewölben einzumauern, ertränkt sie im Hellespont und führt sie auf jede mögliche Art und Weise zu einem vorzeitigen und kinderlosen Tod. In den seltenen Fällen aber, in denen eine starke Liebe keine tragische Wendung nimmt, wenn das verliebte Paar glücklich bis zum Alter lebt, bleibt es dennoch unfruchtbar. Ein treffsicherer dichterischer Instinkt für das Wirkliche veranlaßte sowohl Ovid als Gogol, hier Philemon und Baucis, dort Afanassij Iwanowitsch und Pulcherija Iwanowna[4] ohne Nachkommenschaft bleiben zu lassen.

Es ist unmöglich, ein direktes Verhältnis zwischen der Stärke der individuellen Liebe und der Bedeutung der Nachkommenschaft anzuerkennen, wenn schon die bloße Existenz der Nachkommenschaft bei einer solchen Liebe ein seltener Zufall ist. Wie wir sahen, ist es erstens etwas sehr Gewöhnliches, daß eine starke Liebe unerwidert bleibt; zweitens führt auch eine starke gegenseitige Leidenschaft oft zu einem tragischen Ende ohne Nachwuchs erzeugt

4. In Gogols Erzählung *Staroswjetskije pomjeschtschiki* »Die altväterischen Gutsbesitzer«. *Der Übersetzer.*

zu haben; und drittens bleibt eine glückliche Liebe, wenn sie stark ist, gewöhnlich ebenfalls unfruchtbar. In den seltenen Fällen aber, in denen eine ungewöhnlich große Liebe Nachkommenschaft hervorbringt, erweist sich letztere als durchaus mittelmäßig. Als allgemeine Regel, von der es fast keine Ausnahme gibt, kann man feststellen, daß eine besondere Intensität der Geschlechtsliebe entweder gar keine Nachkommenschaft zuläßt oder nur eine solche, deren Bedeutung durchaus nicht der Spannung des Liebesgefühls und dem außerordentlichen Charakter der von ihm verursachten Beziehungen entspricht.

Den Sinn der geschlechtlichen Liebe darin zu sehen, daß sie den Zweck hat, Kinder zu zeugen, bedeutet, diesen Sinn nur dort anzuerkennen, wo die Liebe selbst überhaupt fehlt, und wo sie vorhanden ist, ihr jeden Sinn und jede Rechtfertigung zu nehmen. Diese vermeintliche Theorie der Liebe erweist sich bei der Gegenüberstellung mit der Wirklichkeit nicht als Erklärung, sondern als Verzicht auf jede Erklärung.

III

Die Macht, die das Leben der Menschheit lenkt, die von den einen 'Welt-Wille', von den anderen 'unbewußter Geist' genannt wird, in Wirklichkeit aber die göttliche Vorsehung ist, diese Macht bewirkt zweifellos, daß im rechten Augenblick die für ihre Ziele notwendigen, von ihr ausersehenen (providentiellen) Menschen erzeugt werden, indem sie in den langen Reihen der Generationen die Erzeuger im Hinblick auf die zukünftige, nicht nur nahe, sondern auch entfernteste Nachkommenschaft zusammenführt. Bei dieser providentiellen Auswahl der Erzeuger werden die verschiedensten Mittel angewandt, aber die Liebe im eigentlichen Sinn, das heißt die ausschließliche individualisierte und exaltierte geschlechtliche Anziehungskraft gehört nicht zu diesen Mitteln. Die Biblische Geschichte mit ihrem wahrhaft tiefen Realismus, der den idealen Sinn der Tatsachen nicht ausschließt, sondern in ihren empirischen Einzelheiten verkörpert, – die Biblische Geschichte

gibt in diesem Fall wie immer ein Zeugnis, das für jeden Menschen mit historischem und künstlerischem Sinn wahrhaft und lehrreich ist, gleichviel wie seine religiösen Überzeugungen sind.

Die zentrale Tatsache der Biblischen Geschichte, die Geburt des Messias, setzt mehr als jede andere einen providentiellen Plan in der Auswahl und Vereinigung der einander folgenden Erzeuger voraus, und in der Tat konzentriert sich das Hauptinteresse der biblischen Erzählungen auf die mannigfaltigen und wunderbaren Schicksale, durch die jene Geburten und Verbindungen der ‚Väter Gottes' bewirkt wurden[5]. Aber in diesem ganzen vielfältigen Gewebe der Mittel, die in der Folge der geschichtlichen Erscheinungen die Geburt des Messias bestimmt haben, war für die Liebe im eigentlichen Sinn kein Platz. Gewiß kommt sie in der Bibel vor, jedoch nur als unabhängige Tatsache und nicht als ein Werkzeug der christogonischen Entwicklung. Die Heilige Schrift sagt nicht, ob Abraham Sarah aus flammender Liebe ehelichte[6], jedenfalls aber wartete die Vorsehung, bis diese Liebe erkaltet war, um von den hundertjährigen Eltern ein Kind des Glaubens und nicht der Liebe erzeugen zu lassen. Isaak hat Rebekka nicht aus Liebe geehelicht, sondern gemäß dem vorher gefaßten Beschluß und Plan seines Vaters. Jakob liebte Rahel, aber diese Liebe erweist sich als unnötig für die Erzeugung des Messias. Er muß von Juda, jenem Sohn Jakobs abstammen, der nicht von Rahel, sondern von jener Lea geboren wird, die von ihrem Manne nicht geliebt wurde. Um den Vorfahren des Messias in dieser Generation zu zeugen, war die Verbindung Jakobs gerade mit Lea erforderlich. Aber um diese Verbindung zu erreichen, erregt die Vorsehung keineswegs in Jakob eine starke Liebesleidenschaft zu der künftigen Mutter des »Gotteserzeugers« Juda; die höchste Macht verletzt nicht die Freiheit des Herzensgefühles, sondern beläßt ihn bei seiner Liebe zu Rahel; für seine notwendige Verbindung mit Lea aber bedient sie

5. So werden in der kirchlichen Sprache vorwiegend die heiligen Joachim und Anna genannt. Aber auch die anderen Vorfahren der Mutter Gottes tragen zuweilen bei den kirchlichen Schriftstellern diese Bezeichnung.

6. Offenbar wird dies durch das bekannte Abenteuer in Ägypten ausgeschlossen, das bei starker Liebe psychologisch unmöglich gewesen wäre.

sich eines Mittels ganz anderer Art: der eigennützigen Schlauheit einer dritten Person – des seinen ökonomischen und Familien-Interessen ergebenen Laban. Juda selbst aber muß sich, um neben seiner früheren Nachkommenschaft die weiteren Ahnen des Messias zu zeugen, auf seine alten Tage noch mit seiner Schwägerin Tamara verbinden. Da eine solche Verbindung durchaus nicht in der Ordnung der Dinge lag und unter gewöhnlichen Bedingungen nicht hätte erfolgen können, so wird das Ziel mittels eines äußerst seltsamen Abenteuers erreicht, das für oberflächliche Leser der Bibel sehr verfänglich ist. Von Liebe kann bei diesem Vorfall in keiner Weise die Rede sein. Nicht Liebe verbindet Jerichos Buhlerin Rachab mit dem jüdischen Zugereisten; sie ergibt sich ihm zunächst berufsmäßig, nachher aber wird die zufällige Verbindung durch ihren Glauben an die Macht des neuen Gottes und den Wunsch, seinen Schutz für sich und die Ihrigen zu genießen, gefestigt. Nicht Liebe vereinigte den Urgroßvater Davids, den Greis Booz mit der jungen Moabiterin Ruth, und nicht aus einer echten, tiefen Liebe, sondern nur aus einer zufälligen sündhaften Laune des alternden Herrschers wurde Salomon geboren.

In der heiligen ebenso wie in der profanen Geschichte erscheint die geschlechtliche Liebe nicht als Mittel oder Werkzeug historischer Ziele; sie dient nicht dem Menschengeschlecht. Wenn nun das subjektive Gefühl sagt, daß die Liebe ein selbständiges Gut ist, daß sie einen eigenen, nicht abgeleiteten Wert für unser persönliches Leben hat, so entspricht diesem Gefühl in der objektiven Wirklichkeit die Tatsache, daß starke individuelle Liebe niemals ein dienstbares Werkzeug von Gattungs-Zielen ist, die ohne sie erreicht werden. In der allgemeinen wie in der heiligen Geschichte spielt die geschlechtliche Liebe (im eigentlichen Sinn) keinerlei Rolle, übt sie auf den geschichtlichen Vorgang keine direkte Wirkung aus: ihre positive Bedeutung muß im individuellen Leben verwurzelt sein.

Welchen Sinn aber hat sie hier?

ZWEITER AUFSATZ

I

Sowohl bei den Tieren als auch beim Menschen ist die Geschlechtsliebe die höchste Blüte des individuellen Lebens. Da aber bei den Tieren das Gattungs-Leben entschieden das individuelle überwiegt, so kommt auch die höchste Anspannung des letzteren lediglich dem Gattungs-Prozeß zugute. Nicht daß der Geschlechtstrieb nur das Mittel für die einfache Wiedererzeugung und Vermehrung der Organismen wäre, er dient vielmehr zur Hervorbringung von *vollkommneren* Organismen mit Hilfe der geschlechtlichen Rivalität und Auslese. Man hat sich bemüht, der geschlechtlichen Liebe eine gleiche Bedeutung auch im Bereich des Menschlichen zuzuschreiben, jedoch, wie wir sahen, ganz ohne Grund. Denn die Individualität hat in der Menschheit eine selbständige Bedeutung und kann in ihrer stärksten Äußerung nicht ein Werkzeug der Ziele des geschichtlichen Prozesses sein, die zu ihr in einem nur äußerlichen Verhältnis stehen. Oder, besser gesagt, das wahre Ziel des geschichtlichen Prozesses ist nicht von der Art, daß die menschliche Persönlichkeit ihm nur als ein passives und vergängliches Werkzeug dienen könnte.

Die Überzeugung von der unbedingten Würde des Menschen ist nicht auf Eigendünkel begründet und auch nicht auf der Erfahrungs-Tatsache, daß wir kein anderes, vollkommneres Wesen in der Ordnung der Natur kennen. Die unbedingte Würde des Menschen beruht auf der ihm zweifellos eigenen absoluten Form (Bild) des *vernünftigen* Bewußtseins. Der Mensch wird sich der früher und gegenwärtig erlebten Zustände ebenso bewußt wie das Tier. Indem er zwischen ihnen diesen oder jenen Zusammenhang wahrnimmt und auf Grund dessen mit dem Verstande zukünftige Zustände vorwegnimmt, besitzt er *darüber hinaus* die Fähigkeit, seine Zustände und Handlungen sowie überhaupt Tatsachen von jeder Art zu bewerten, und zwar nicht nur in ihrem Verhältnis zu anderen einzelnen Tatsachen, sondern auch im Verhältnis zu allgemeinen idealen Normen; sein Bewußtsein wird nicht nur

durch die Erscheinungen des Lebens bestimmt, sondern darüber hinaus noch von der *Vernunft der Wahrheit.* Indem er seine Handlungen nach diesem höchsten Bewußtsein richtet, kann der Mensch sein Leben und seine Natur unendlich vervollkommnen, *ohne die Grenzen seiner menschlichen Gestalt zu überschreiten.* Daher ist er auch das höchste Wesen der natürlichen Welt und das wirkliche Ende des weltschöpferischen Prozesses; denn abgesehen von jenem Wesen, das die ewige und absolute Wahrheit selbst darstellt, ist unter allen Wesen jenes das höchste, das die Fähigkeit hat, die Wahrheit zu erkennen und in sich zu verwirklichen, das höchste – nicht im relativen, sondern im unbedingten Sinn. Welch einen vernünftigen Grund könnte man für die Schaffung neuer, vollkommenerer Formen ersinnen, wenn schon eine Form existiert, die zu unendlicher Selbstvervollkommnung fähig ist, da sie die ganze Fülle des Absoluten als Inhalt zu umfassen vermag? Mit dem Auftreten einer solchen Form kann der weitere Fortschritt nur in neuen Stufen ihrer eigenen Entwicklung bestehen, nicht aber in ihrer Ablösung durch irgendwelche Schöpfungen anderer Art, durch andere bisher nicht dagewesene Formen des Seins. Hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem kosmogonischen und dem geschichtlichen Prozeß. Der erstere erzeugt (bis zum Auftreten des Menschen) immer neue und wieder neue Arten von Lebewesen, wobei frühere teilweise als erfolglose Versuche ausgemerzt werden, teils aber mit neuen Arten rein äußerlich zusammen existieren; sie stoßen zufällig miteinander zusammen ohne irdgendeine *wirkliche* Einheit zu bilden, da ihnen ein gemeinsames Bewußtsein fehlt, das sie untereinander und mit der kosmischen Vergangenheit verbände. Solch ein gemeinsames Bewußtsein tritt erst in der Menschheit auf. Im Tierreich ist die Entstehung der höheren Arten aus den niederen, bei all ihrer Regel- und Zweckmäßigkeit, eine für die Arten selbst völlig äußerliche und fremde Tatsache, ja etwas, das für sie gar nicht existiert: Ein Elefant und ein Affe können nichts von den komplizierten Prozessen geologischer und biologischer Umwandlungen wissen, die ihr tatsächliches Erscheinen auf der Erde bewirkt haben. Der verhältnismäßig höhere Grad der Entwicklung des speziellen und einzelnen Bewußtseins bedeu-

tet hier keinerlei Fortschritt im *gemeinsamen* Bewußtsein, das bei diesen klugen Tieren ebenso vollständig fehlt wie bei der dummen Auster; das komplizierte Hirn eines höheren Säugetieres dient ebensowenig der Selbsterleuchtung der Natur in ihrer Gesamtheit, wie die keimhaften Nervenknoten irgendeines Wurmes. In der Menschheit dagegen macht das allgemeine Bewußtsein Fortschritte durch das gehobene individuelle Bewußtsein – das religiöse wie das wissenschaftliche. Der individuelle Intellekt ist hier nicht nur ein Organ des persönlichen Lebens, sondern auch ein Organ der Erinnerung und Ahnung für die ganze Menschheit und sogar für die ganze Natur. Jener Jude, der schrieb: *»Dies ist das Buch von der Entstehung des Himmels und der Erde (elläh toledot haschamajim verhaarätz)«* und ferner: *»Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen (zäh sefer toledot haadam)«*, drückte nicht nur sein persönliches und nationales Bewußtsein aus, sondern durch ihn leuchtet zum ersten Mal in der Welt die Wahrheit von der Einheit der ganzen Welt und der gesamten Menschheit auf[1]. Und alle weiteren Fortschritte des Bewußtseins bestehen bloß in der Entwicklung und Verkörperung dieser Wahrheit. Sie haben keinen Anlaß und auch keine Möglichkeit, aus dieser *allumfassenden* Form herauszutreten: Was kann die vollkommenste Astronomie und Geologie anderes tun, als die Genesis des Himmels und der Erde völlig nachzuzeichnen? Ebenso kann die höchste Aufgabe der geschichtlichen Erkenntnis nur die sein – »das Buch der Generationen des Menschen«, das heißt, den genetischen kontinuierlichen Zusammenhang im Leben der Menschheit nachzuzeichnen, und schließlich kann unsere schöpferische Tätigkeit kein höheres Ziel haben, als in wahrnehmbaren Bildern diese von Anbeginn an geschaffene und verkündete Einheit von Himmel, Erde und Mensch zu verkörpern. *Die ganze Wahrheit* – die positive Einheit von allem – ist von Anbeginn an in das lebendige Bewußtsein des Menschen eingesenkt und verwirklicht sich allmählich im Leben der Menschheit mit bewußter Kontinuität (eine Wahrheit, die ihre Herkunft nicht kennt, ist keine Wahrheit). Dank der unbegrenzten

1. Sagt man, diese Worte seien von Gott eingegeben, so ist das kein Einwand, sondern nur eine Übertragung meines Gedankens in die theologische Sprache.

Dehnbarkeit und Unzerreißbarkeit seines kontinuierlich sich vererbenden Bewußtseins kann der Mensch, ohne aufzuhören er selbst zu sein, die grenzenlose Fülle des Seins begreifen und verwirklichen, und daher sind keinerlei höhere Arten von Wesen als Ablösung für ihn nötig und möglich. In den Grenzen seiner gegebenen Wirklichkeit ist der Mensch nur ein Teil der Natur, aber er überschreitet diese Grenzen ständig und folgerichtig; in seinen geistigen Erzeugnissen – in der Religion und Wissenschaft, in der Sittlichkeit und Kunst – erweist er sich als der Mittelpunkt des allgemeinen Bewußtseins der Natur, als Seele der Welt, als die sich selber verwirklichende Potenz der absoluten All-Einheit, und folglich kann höher als er nur das Absolute selbst in seinem vollkommenen Akt oder seiner ewigen Existenz sein, das heißt Gott.

II

Der Vorrang des Menschen vor den übrigen Naturwesen, seine Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen, ist nicht nur ein genereller, sondern auch ein individueller Vorrang: *ein jeder* Mensch ist fähig, die Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen, ein jeder kann eine lebendige Widerspiegelung des absoluten Ganzen, ein bewußtes und selbständiges Organ des universalen Lebens werden. Auch in der übrigen Natur ist Wahrheit (oder das Bild Gottes) enthalten, aber bloß in ihrer objektiven, den Einzelwesen unbekannten Allgemeinheit: sie gestaltet die Einzelwesen und wirkt in ihnen sowie durch sie – als schicksalhafte Macht, als das ihnen selbst unbekannte Gesetz ihres Seins, dem sie sich unwillkürlich und unbewußt unterwerfen; für sich selbst, in ihrem inneren Gefühl und Bewußtsein, können sie sich nicht über ihr gegebenes Einzeldasein erheben, sie finden sich nur in ihrer Besonderheit, in der Getrenntheit von *allem*, folglich *außerhalb der Wahrheit*. Daher kann hier die Wahrheit oder das Allgemeine nur im Wechsel der Generationen triumphieren, im Beharren der Gattung und im Untergang des individuellen Lebens, das die Wahrheit in sich nicht faßt. Die menschliche Individualität aber wird gerade deshalb, weil sie die Wahrheit in sich fassen kann,

von dieser nicht aufgehoben, sondern erhalten und in ihrem Triumph verstärkt.

Damit aber das individuelle Wesen in der Wahrheit – der All-Einheit – seine Rechtfertigung und Bestätigung finde, genügt es nicht, daß es sich der Wahrheit bloß bewußt wird – es muß auch in der Wahrheit sein; ursprünglich und unmittelbar aber ist der individuelle Mensch, wie auch das Tier, nicht in der Wahrheit. Er findet sich als ein abgesondertes Teilchen des Weltganzen und behauptet im Egoismus dieses sein Einzelsein als ein Ganzes für sich, er will alles sein, losgetrennt von allem – mithin außerhalb der Wahrheit. Der Egoismus, als das reale Grundprinzip des individuellen Lebens, durchdringt dieses ganz, lenkt es, bestimmt alles konkret in ihm, und daher kann die theoretische Erkenntnis der Wahrheit allein auf keine Weise das Übergewicht über ihn bekommen und ihn aufheben. Solange die lebendige Kraft des Egoismus im Menschen nicht einer anderen lebendigen, ihr entgegengesetzten Kraft begegnet, ist das Wahrheitsbewußtsein bloß eine äußerliche Erhellung, der Abglanz eines fremden Lichtes. Wenn der Mensch nur in diesem Sinne die Wahrheit fassen könnte, so wäre die Verbindung seiner Individualität mit ihr nicht innerlich und nicht unzerreißbar; sein eigenes Wesen wäre, wenn es, wie das der Tiere, außerhalb der Wahrheit bliebe, wie dieses (in seiner Subjektivität) zum Untergang verurteilt; es würde dann nur als Idee, im Gedanken des absoluten Geistes erhalten bleiben.

Die Wahrheit als lebendige Kraft, die vom inneren Wesen des Menschen Besitz ergreift und ihn tatsächlich aus der falschen Selbstbejahung herausführt, heißt Liebe. Die Liebe als wirkliche Aufhebung des Egoismus ist eine wirkliche Rechtfertigung und Rettung der Individualität. Die Liebe ist größer als das vernünftige Bewußtsein, aber ohne dieses könnte sie nicht als innere rettende Macht wirken, welche die Individualität erhöht, aber nicht aufhebt. Nur dank dem vernünftigen Bewußtsein (oder, was dasselbe ist, der Erkenntnis der Wahrheit) kann der Mensch sich selbst, das heißt seine wahre Individualität von seinem Egoismus unterscheiden. Daher findet er, wenn er diesen Egoismus opfert, wenn er sich der Liebe hingibt, in dieser nicht nur eine lebendige, sondern auch

eine lebenspendende Kraft und verliert nicht zusammen mit seinem Egoismus auch sein individuelles Wesen, sondern, im Gegenteil, er verewigt es. In der Welt der Tiere, denen ein eigenes vernünftiges Bewußtsein fehlt, findet die in der Liebe sich realisierende Wahrheit keinen inneren Stützpunkt für ihre Wirksamkeit und so kann sie nur direkt, als äußere, für die Tiere schicksalhafte Macht wirken, die sich ihrer als eines blinden Werkzeuges für ihnen fremde Weltziele bemächtigt. Hier erscheint die Liebe als ein einseitiger Triumph des Allgemeinen, des Gattungsmäßigen über das Individuelle, insofern bei den Tieren die Individualität mit dem Egoismus in der Unmittelbarkeit des Einzeldaseins zusammenfällt und daher zusammen mit ihm auch untergeht.

III

Der Sinn der menschlichen Liebe überhaupt ist die Rechtfertigung und Rettung der Individualität durch die Opferung des Egoismus. Auf dieser allgemeinen Grundlage können wir auch unsere spezielle Aufgabe lösen; den Sinn der geschlechtlichen Liebe zu erklären. Nicht umsonst werden die geschlechtlichen Beziehungen nicht nur Liebe genannt, sondern gelten allgemein als Liebe κατ' ἐξοχήν, ja als Typus und Ideal jeder anderen Liebe (siehe »Das Hohelied Salomonis«, die »Apokalypse«).

Die Lüge und das Übel des Egoismus bestehen durchaus nicht darin, daß sich ein Mensch zu hoch einschätzt, sich eine unbedingte Bedeutung und unendliche Würde anmaßt: hierin hat er Recht; denn jedes menschliche Subjekt als selbständiger Mittelpunkt lebendiger Kräfte, als Potenz (Möglichkeit) einer unendlichen Vollkommenheit, als ein Wesen, das in seinem Bewußtsein und in seinem Leben die absolute Wahrheit fassen kann – jeder einzelne Mensch hat in dieser Eigenschaft eine absolute Bedeutung und Würde; er ist etwas unbedingt Unersetzliches und kann sich nicht hoch genug bewerten nach den Worten des Evangeliums: »Was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?[2]« Die Nichtanerkennung dieser unbedingten Bedeutung seiner Person ist gleichbedeutend

2. Mt 16, 26.

mit dem Verzicht auf menschliche Würde. Dies ist der Grundirrtum und der Anfang allen Unglaubens: Wenn der Mensch so kleinmütig ist, daß er nicht einmal an sich selber zu glauben vermag – wie kann er an etwas anderes glauben? Die Grundlüge und das Grundübel des Egoismus bestehen nicht in diesem absoluten Selbstbewußtsein und dieser Selbsteinschätzung des Subjekts, sondern darin, daß es, während es sich gerechterweise unbedingte Bedeutung zuschreibt, anderen ungerechtermaßen diese Bedeutung verweigert; indem es sich selber als den Mittelpunkt des Lebens betrachtet, was es auch in der Tat ist, verlegt es die anderen an die Peripherie seines Seins, beläßt ihnen nur einen äußerlichen und relativen Wert.

Im abstrakten, theoretischen Bewußtsein läßt natürlich jeder Mensch mit ungetrübtem Verstand stets die volle Gleichberechtigung anderer mit sich zu; aber im Bewußtsein, das dem praktischen Leben eigen ist, in seinem inneren Gefühl und in der Tat behauptet er den unendlichen Unterschied, die völlige Unvergleichbarkeit zwischen sich und den anderen: Er selbst an sich ist alles, sie an sich sind nichts. Indessen kann der Mensch bei einer solchen ausschließlichen Selbstbehauptung gerade das nicht wirklich sein, was er zu sein glaubt. Die unbedingte Bedeutung, die Absolutheit, die er mit Recht für sich beansprucht, aber zu Unrecht den anderen abspricht, hat an sich nur einen potentiellen Charakter – es ist nur eine Möglichkeit, die ihre Verwirklichung verlangt. Gott *ist* alles, das heißt er besitzt in einem absoluten Akt allen positiven Inhalt, die ganze Fülle des Seins. Der Mensch (im allgemeinen und jeder individuelle Mensch im besonderen) kann, indem er tatsächlich nur *dieser* und *nicht ein anderer ist,* nur dann alles *werden,* wenn er in seinem Bewußtsein und seinem Leben die innere Scheidewand fallen läßt, die ihn vom anderen trennt. »Dieser« kann »alles« nur *zusammen mit den anderen sein;* nur zusammen mit den anderen kann er seine unbedingte Bedeutung verwirklichen, ein untrennbarer und unersetzlicher Teil des all-einigen Ganzen, ein selbständiges, lebendiges und eigenartiges Organ des absoluten Lebens werden. Die wahre Individualität ist ein gewisses bestimmtes Abbild der All-Einheit, eine gewisse bestimmte

Art der Aufnahme und der Aneignung alles anderen. Indem der Mensch sich außerhalb von allem anderen behauptet, nimmt er seinem eigenen Dasein den Sinn, beraubt es seines wahren Lebensinhaltes und verwandelt seine Individualität in eine leere Form. Somit ist der Egoismus keineswegs Selbstbewußtsein und Selbstbehauptung der Individualität, sondern im Gegenteil Selbstverneinung und Untergang.

Metaphysische und physische, historische und soziale Bedingungen des menschlichen Daseins wandeln unseren Egoismus auf vielerlei Art ab und mildern ihn, indem sie seiner Entfaltung in reiner Form und in all seinen schrecklichen Folgen starke und mannigfaltige Hindernisse in den Weg legen. Jedoch läßt dieses ganze entwickelte System von Hindernissen und Korrekturen, das, von der Vorsehung vorherbestimmt, von Natur und Geschichte verwirklicht wird, die eigentliche Grundlage des Egoismus unberührt: Fortwährend lugt er unter dem Schleier der persönlichen und gesellschaftlichen Sittlichkeit hervor. Gelegentlich und oft genug tritt er auch in voller Deutlichkeit zutage. Es gibt nur *eine* Kraft, die den Egoismus von unten her an seiner Wurzel einreißen kann und ihm tatsächlich Abbruch tut, nämlich die Liebe und hauptsächlich die geschlechtliche Liebe. Die Lüge und das Übel des Egoismus bestehen darin, daß man die unbedingte Bedeutung nur sich selbst zuschreibt, sie aber anderen aberkennt; der Verstand zeigt uns, daß dieses unbegründet und ungerecht ist, aber erst die Liebe hebt wirklich und auf geradem Weg solch ein ungerechtes Verhalten auf, indem sie uns zwingt, nicht im abstrakten Bewußtsein, sondern im inneren Fühlen und in dem das Leben beherrschenden Willen die unbedingte Bedeutung des anderen für uns anzuerkennen. Indem wir in der Liebe die Wahrheit des anderen nicht abstrakt, sondern wesenhaft erkennen, indem wir in der Tat den Mittelpunkt unseres Lebens über die Grenzen unserer empirischen Besonderheit hinaustragen, offenbaren und verwirklichen wir unsere eigene Wahrheit, unsere eigene unbedingte Bedeutung, die gerade in der Fähigkeit besteht, über die Grenzen unseres faktischen phänomenalen Seins hinauszugehen, in der Fähigkeit, nicht nur in uns, sondern auch im anderen zu leben.

Eine jede Liebe ist eine Offenbarung dieser Fähigkeit, aber nicht eine jede verwirklicht sie in gleichem Grade, nicht eine jede tut dem Egoismus in gleich radikaler Weise Abbruch. Der Egoismus ist nicht nur eine reale, sondern auch eine in die Tiefe hinabreichende Kraft, die in der Mitte unseres Seins verwurzelt ist und von dort aus unsere gesamte Wirklichkeit durchdringt und umfaßt, eine Kraft, die unentwegt in alle Einzelheiten und Kleinigkeiten unseres Daseins wirkt. Um den Egoismus wirklich zu untergraben, muß man ihm eine ebenso konkret bestimmte und unser ganzes Wesen durchdringende, alles in ihm erfassende Liebe entgegenstellen. Jenes andere, das unsere Individualität aus den Fesseln des Egoismus befreien soll, muß in einer Wechselbeziehung mit dieser ganzen Individualität stehen, muß ein ebenso reales und konkretes, völlig objektives Subjekt wie wir selber sein, und muß sich zugleich in allem von uns unterscheiden, um tatsächlich anders zu sein, das heißt, es muß den ganzen wesentlichen Inhalt, den es ebenso wie wir hat, auf eine andere Art und Weise, in einer anderen Form haben, so daß jede Äußerung unseres Wesens, jeder Lebensakt in diesem anderen einer entsprechenden, aber nicht gleichen Äußerung begegnen würde, so daß das Verhältnis des einen zum anderen ein voller und beständiger Austausch, eine volle und beständige Behauptung seiner selbst im anderen, eine vollkommene Wechselwirkung und gegenseitiger Verkehr wäre. Nur dann wird der Egoismus nicht nur im Prinzip, sondern in seiner ganzen konkreten Wirklichkeit unterhöhlt und aufgehoben. Nur bei dieser sozusagen chemischen Verbindung zweier Wesen von gleicher Art und Bedeutung, doch von *allseitiger* Verschiedenheit in der Form, ist (wie in der natürlichen, so auch in der geistigen Ordnung) die Schaffung eines neuen Menschen, eine tatsächliche Verwirklichung der wahren menschlichen Individualität möglich. Eine solche Verbindung oder zum mindesten ihre nächste Möglichkeit finden wir in der Geschlechtsliebe, weshalb wir ihr auch eine außerordentliche Bedeutung beilegen, als der notwendigen Grundlage aller weiteren Vervollkommnung, als der unvermeidlichen und beständigen Bedingung, unter der allein der Mensch tatsächlich in der Wahrheit sein kann.

IV

Bei voller Anerkennung der großen Wichtigkeit und hohen Würde der anderen Arten der Liebe, mit denen ein falscher Spiritualismus und ein impotenter Moralismus die Geschlechtsliebe zu ersetzen wünschten, sehen wir doch, daß nur diese den zwei Grundforderungen entspricht, ohne die eine Aufhebung des selbstischen Wesens in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft mit dem anderen unmöglich ist. Bei allen übrigen Arten der Liebe fehlt entweder die Gleichartigkeit, Gleichheit und Wechselwirkung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten oder aber die allseitige Verschiedenheit der einander ergänzenden Eigenschaften.

So ergibt sich in der mystischen Liebe als ihr Gegenstand die absolute Indifferenz, welche die menschliche Individualität verschlingt. Hier wird der Egoismus nur in einem sehr ungenügenden Sinn aufgehoben, so etwa wie dann, wenn der Mensch in einen tiefen Schlaf verfällt (mit dem in den Upanishaden und dem Vedanta die Vereinigung der individuellen Seele mit dem Geist des Alls verglichen und zuweilen sogar direkt gleichgesetzt wird). Zwischen den lebendigen Menschen und dem mystischen »Abgrund« der absoluten Unterschiedslosigkeit kann es, infolge völliger Verschiedenartigkeit und Inkommensurabilität dieser Größen, nicht nur keine Lebensgemeinschaft, sondern nicht einmal eine einfache Koexistenz geben: wenn der Gegenstand der Liebe vorhanden ist, so fehlt der Liebende – er ist verschwunden, hat sich verloren, hat sich gleichsam in einen tiefen traumlosen Schlaf versenkt; wenn er aber wieder zu sich kommt, so verschwindet der *Gegenstand* der Liebe, und an Stelle der absoluten Unterschiedslosigkeit tritt die bunte Vielgestaltigkeit des wirklichen Lebens auf dem Hintergrund des eigenen, mit geistigem Hochmut geschmückten Egoismus ihre Herrschaft an. Die Geschichte kennt übrigens Mystiker und ganze mystische Schulen, die den Gegenstand der Liebe nicht als absolute Indifferenz verstehen, sondern ihn konkrete Formen annehmen lassen, die lebendige Beziehungen zu ihm gestatten, aber – das ist sehr bemerkenswert –

diese Beziehungen erhielten hier den ganz klaren und folgerichtig durchgeführten Charakter der Geschlechtsliebe.

Die Elternliebe – besonders die Mutterliebe – nähert sich, was die Kraft des Gefühls und die Konkretheit des Gegenstandes betrifft, der Geschlechtsliebe, kann aber aus anderen Gründen nicht die gleiche Bedeutung für die menschliche Individualität haben. Sie beruht auf der Tatsache der Fortpflanzung und dem Gesetz des Geschlechter-Wechsels, die das Leben der Tiere beherrschen, im menschlichen Leben aber nicht solch eine Bedeutung haben oder zum mindesten nicht haben sollten. Bei den Tieren verdrängt die nachfolgende Generation direkt und rasch ihre Vorgänger und entlarvt die Sinnlosigkeit ihres Daseins, um gleich darauf ihrerseits einer ebensolchen Sinnlosigkeit des Daseins durch ihre eigenen Nachkommen überführt zu werden. Die Mutterliebe ist in der Menschheit, wo sie zuweilen einen hohen Grad der Selbstaufopferung erreicht, den wir in der Liebe eines Huhnes nicht finden, zweifellos ein einstweilen noch notwendiges Überbleibsel dieser Ordnung der Dinge. In jedem Fall ist es unzweifelhaft, daß es in der Mutterliebe eine volle Gegenseitigkeit und Lebensgemeinschaft schon deshalb nicht geben kann, weil die Liebende und die Geliebten zu verschiedenen Generationen gehören und weil für die Letzteren das Leben in der Zukunft liegt, mit neuen selbständigen Interessen und Aufgaben, inmitten derer die Vertreter der Vergangenheit nur als blasse Schatten erscheinen. Es genügt, daß die Eltern für die Kinder nicht in dem gleichen Sinn Selbstzweck sein können, in dem es die Kinder für die Eltern sind.

Eine Mutter, die mit ganzer Seele ihren Kindern zugewandt ist, opfert natürlich ihren Egoismus, sie verliert aber zugleich ihre Individualität: Die Mutterliebe unterstützt in den Kindern deren Individualität, erhält aber den Egoismus. – Abgesehen davon gibt es in der Mutterliebe eigentlich keine Anerkennung der unbedingten Bedeutung des Geliebten, noch seine Anerkennung als einer wahren Individualität; denn für die Mutter ist ihr Kind, auch wenn es ihr teurer als alles andere ist, gerade nur als *ihr* Kind unersetzlich, nicht anders als bei den übrigen Lebewesen, das heißt hier ist die vermeintliche Anerkennung der unbedingten Bedeu-

tung des anderen in Wirklichkeit durch die äußere physiologische Verbindung bedingt.

Noch weniger können die anderen Arten der Sympathiegefühle Anspruch darauf erheben, die Geschlechtsliebe zu ersetzen. Der Freundschaft zwischen Personen des gleichen Geschlechts fehlt die allseitige formale Verschiedenheit der einander ergänzenden Eigenschaften; wenn trotzdem diese Freundschaft eine besondere Intensität erreicht, so verwandelt sie sich in ein widernatürliches Surrogat der Geschlechtsliebe. Was den Patriotismus und die Liebe zur Menschheit betrifft, so können diese Gefühle an und für sich trotz all ihrer Wichtigkeit wegen der Inkommensurabilität des Liebenden mit dem Geliebten den Egoismus nicht wirklich und konkret aufheben: weder die Menschheit noch das Volk können für den einzelnen Menschen ein so konkreter Gegenstand wie er selbst sein. Sein Leben dem Volk oder der Menschheit zu opfern, ist gewiß möglich, aber einen neuen Menschen aus sich zu schaffen, eine wirkliche menschliche Individualität zu offenbaren und zu verwirklichen, ist auf der Grundlage dieser extensiven Liebe unmöglich. Hier verbleibt das eigene alte egoistische Ich im realen Mittelpunkt, und Volk und Menschheit werden als ideale Gegenstände an die Peripherie des Bewußtseins verlegt. Das gleiche ist von der Liebe zur Kunst, zur Wissenschaft und so weiter zu sagen.

Nachdem ich mit wenigen Worten auf den wahren Sinn der Geschlechtsliebe und ihre Vorzüge vor den anderen verwandten Gefühlen hingewiesen habe, muß ich erklären, warum sie in unserer Welt so schwach verwirklicht wird, und zeigen, in welcher Weise ihre volle Verwirklichung möglich ist. Hiermit werde ich mich in den folgenden Aufsätzen befassen.

DRITTER AUFSATZ

I

Der Sinn und die Würde der Liebe als eines Gefühls bestehen darin, daß sie uns zwingt, tatsächlich, mit unserem ganzen Wesen dem *anderen* jene unbedingte zentrale Bedeutung zuzuerkennen, die wir kraft des Egoismus nur in uns selbst empfinden. Die Liebe ist nicht als eines unserer Gefühle wichtig, sondern dadurch, daß sie unser ganzes Lebensinteresse aus uns in ein anderes verlegt, als eine Umstellung des Zentrums unseres persönlichen Lebens selbst. Das ist jeder Liebe eigentümlich, vorwiegend jedoch der Geschlechtsliebe[1]; sie unterscheidet sich von den anderen Arten der Liebe durch die größere Intensität, mit der sie von uns Besitz nimmt, und durch die Möglichkeit einer volleren und umfassenderen Gegenseitigkeit; nur diese Liebe kann eine wirkliche und unzerreißbare Verbindung zweier Leben zu einem herbeiführen, und nur über sie ist im Wort Gottes gesagt: so werden die zwei *ein* Fleisch sein, das heißt sie werden zu einem realen Wesen werden.

Das Gefühl verlangt solche Vollständigkeit der Vereinigung, eine innere und endgültige Vereinigung; aber es bleibt gewöhnlich bei diesem subjektiven Verlangen und Streben, und selbst dieses erweist sich als unbeständig. In der Wirklichkeit aber geschieht an Stelle der Poesie ewiger und zentraler Vereinigung lediglich eine zeitbegrenzte, mehr oder weniger enge, aber immerhin äußerliche und oberflächliche Annäherung zweier begrenzter Wesen im begrenzten Rahmen der Alltäglichkeit. Der Gegenstand der Liebe bewahrt in der Wirklichkeit nicht jene unbedingte Bedeutung, welche ihm die verliebte Träumerei verleiht. Für den Blick eines

1. Ich bezeichne mit dem Worte Geschlechtsliebe (aus Mangel einer besseren Bezeichnung) die außerordentliche Anhänglichkeit zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts (sowohl eine gegenseitige, als auch eine einseitige), die zueinander in einem Verhältnis von Mann und Frau stehen können, ohne hierbei die Frage nach der Bedeutung der physiologischen Seite der Sache im voraus zu entscheiden.

Unbeteiligten ist das von vornherein klar; aber der unwillkürliche Anflug von Spott, der unvermeidlich das Verhalten eines Außenstehenden zu Verliebten begleitet, erweist sich bloß als eine Vorwegnahme ihrer eigenen Enttäuschung. Auf einmal oder allmählich vergeht das Pathos der Verliebtheit. Es ist noch gut, wenn die Energie der altruistischen Gefühle, die in ihm zutage trat, sich nicht einfach verliert, sondern nach Verlust ihrer Konzentriertheit und ihres hohen Fluges sich zersplittert und in Verdünnung auf die Kinder übertragen wird, die geboren und erzogen werden, damit sich der gleiche Betrug an ihnen wiederhole. Ich sage »Betrug« vom Standpunkt des *individuellen* Lebens und der unbedingten Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit aus, wobei ich die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit des Kinderzeugens und der Generationsfolge für den Fortschritt der Menschheit in ihrem kollektiven Leben voll anerkenne. Aber im Grunde genommen hat dies mit der Liebe nichts zu tun. Daß aus einer starken Liebesleidenschaft Kinder hervorgehen, ist ein Zufall und zwar ein ziemlich selten eintretender; die geschichtliche und die alltägliche Erfahrung zeigen zweifelsfrei, daß die Kinder von ihren Eltern trefflich gezeugt, heiß geliebt und vortrefflich erzogen werden können, auch wenn letztere nie ineinander verliebt waren. Folglich verlangen die gesellschaftlichen und universalen Interessen der Menschheit, die mit der Generationsfolge verbunden sind, durchaus nicht das höchste Pathos der Liebe. Und andererseits erweist sich im individuellen Leben dieses sein schönstes Aufblühen als taube Blüte. Die ursprüngliche Kraft der Liebe verliert hier ihren ganzen Sinn, wenn ihr Gegenstand von der Höhe eines unbedingten Mittelpunktes, als verewigte Individualität, auf die Stufe eines zufälligen und leicht ersetzbaren Mittels zum Hervorbringen einer neuen, vielleicht ein wenig besseren, vielleicht aber auch ein wenig schlechteren, in jedem Fall aber einer relativen und vergänglichen Generation von Menschen herabsinkt.

Wenn man also nur das betrachtet, was meistens eintritt, den tatsächlichen Ausgang der Liebe, so muß man sie als einen Wahn anerkennen, der zeitweilig von unserem Wesen Besitz ergreift und vergeht, ohne in irgendeine Tat übergegangen zu sein (denn Kin-

dererzeugung ist nicht eigentlich Sache der Liebe). Kann es aber, weil es augenscheinlich ist, nicht geleugnet werden, daß der ideale Sinn der Liebe sich im tatsächlichen Leben nicht verwirklicht, so folgt daraus keineswegs, daß er sich überhaupt nicht verwirklichen lasse. Die eigentliche Natur des Menschen, der in seinem vernünftigen Bewußtsein, seiner sittlichen Freiheit und seiner Fähigkeit zur Selbstvervollkommnung über unendliche Möglichkeiten verfügt, gibt uns nicht das Recht, im voraus irgendeine Aufgabe als für ihn unausführbar anzunehmen, es sei denn, daß sie in sich einen inneren logischen Widerspruch enthält, oder etwas, das dem allgemeinen Sinn des Weltalls und dem zweckmäßigen Gang der kosmischen und geschichtlichen Entwicklung nicht entspricht.

Es wäre ganz ungerecht, die Möglichkeit der Verwirklichung der Liebe nur deshalb zu verneinen, weil sie bisher noch niemals verwirklicht worden ist; denn in der gleichen Lage befand sich einstmals auch vieles andere, zum Beispiel alle Wissenschaften und Künste, die bürgerliche Gesellschaft, die Lenkung der Naturkräfte. Sogar das vernünftige Bewußtsein selbst war, bevor es im Menschen zur Tatsache wurde, im Reich der Tiere lediglich ein dumpfes und erfolgloses Streben. Wie viele geologische und biologische Epochen vergingen in vergeblichen Versuchen, ein Gehirn zu schaffen, das fähig wäre, Organ für die Verkörperung des vernünftigen Gedankens zu werden. Die Liebe ist vorläufig für den Menschen dasselbe, was die Vernunft für das Tierreich war: sie existiert in ihren Keimen oder Anlagen, aber noch nicht in Wirklichkeit. Und wenn es gewaltige Welt-Perioden – die Zeugen der nicht verwirklichten Vernunft – nicht verhinderten, daß sie sich schließlich doch verwirklichte, so gibt uns die Tatsache, daß die Liebe im Laufe von verhältnismäßig wenigen Jahrtausenden nicht verwirklicht wurde, keineswegs das Recht, daraus abzuleiten, daß sie sich auch künftig nicht verwirklichen werde. Man darf nur nicht außer acht lassen: Wenn die Wirklichkeit des vernünftigen Bewußtseins im Menschen, aber nicht durch den Menschen erschienen ist, so muß die Realisierung der Liebe, als die höchste Stufe zum eigentlichen Leben der Menschheit selbst, nicht nur in ihm, sondern auch *durch ihn* erfolgen.

Die Aufgabe der Liebe besteht darin, *in der Tat* jenen Sinn der Liebe *zu rechtfertigen,* der anfangs nur im Gefühl gegeben ist; sie besteht in der Vereinigung zweier gegebener begrenzter Persönlichkeiten, die aus ihnen eine absolute ideale Persönlichkeit schafft. – Diese Aufgabe enthält nicht nur keinerlei inneren Widerspruch und nichts, was dem Sinn des Welt-Alls unangemessen wäre, sondern sie ist geradezu von unserer geistigen Natur gestellt, deren Besonderheit ja darin besteht, daß der Mensch, ohne aufzuhören, er selbst zu sein, imstande ist, in seiner eigenen Form einen absoluten Inhalt zu fassen, eine absolute Persönlichkeit zu werden. Um aber von einem absoluten Inhalt erfüllt zu werden (der in der religiösen Sprache ewiges Leben oder Reich Gottes genannt wird), muß die menschliche Form selber in ihrer Ganzheit wiederhergestellt (integriert) werden. In der empirischen Wirklichkeit gibt es den Menschen als solchen überhaupt nicht, er existiert nur in einer bestimmten Einseitigkeit und Begrenztheit, als männliche oder weibliche Individualität (und erst auf dieser Grundlage entwickeln sich alle übrigen Unterschiede). Der wahre Mensch in der Fülle seiner idealen Persönlichkeit kann aber offenbar nicht nur Mann oder nur Weib sein, er muß die höhere Einheit von beiden sein. Diese Einheit zu verwirklichen oder den wahren Menschen als freie Einheit des männlichen und weiblichen Prinzips zu schaffen, die beide ihr formales Sondersein bewahren, aber ihre wesenhafte Verschiedenheit und ihr Geschiedensein überwunden haben, das ist die eigentliche nächste *Aufgabe* der Liebe. Wenn wir die Bedingungen betrachten, die zu ihrer wirklichen Lösung erforderlich sind, so werden wir uns überzeugen, daß nur das Nichtbeachten dieser Bedingungen die Liebe immer wieder zum Zusammenbruch führt und dazu zwingt, sie für eine Illusion zu halten.

II

Der erste Schritt zur erfolgreichen Lösung einer jeden Aufgabe ist, daß sie bewußt und richtig gestellt wird; die Aufgabe der Liebe jedoch ist niemals bewußt gestellt und deshalb auch niemals in ge-

höriger Weise gelöst worden. Die Liebe betrachtete und betrachtet man lediglich als eine gegebene Tatsache, als einen Zustand (normal für die einen, krankhaft für die anderen), den der Mensch erlebt, der ihn aber zu nichts verpflichtet; freilich werden hieran zwei Aufgaben geknüpft: der physiologische Besitz des geliebten Menschen und der Lebensbund mit ihm – von denen die letztere einige Verpflichtungen auferlegt. Aber damit wird die Angelegenheit schon den Gesetzen der animalischen Natur einerseits und den Gesetzen des bürgerlichen Zusammenlebens andererseits unterstellt, die Liebe aber, von Anfang bis zum Ende sich selbst überlassen, verschwindet wie eine Fata Morgana. Gewiß ist die Liebe vor allem eine Gegebenheit der Natur (oder eine Gabe Gottes), ein unabhängig von uns entstehender natürlicher Prozeß; hieraus folgt aber nicht, daß wir uns nicht bewußt zu ihm verhalten könnten und müßten und selbsttätig diesen natürlichen Prozeß zu höchsten Zielen lenken sollten. Auch die Gabe des Wortes gehört dem Menschen von Natur her; die Sprache wird ebensowenig wie die Liebe erdacht. Es wäre jedoch äußerst traurig, wenn wir uns zur Sprache nur wie zu einem natürlichen Prozeß verhielten, der von selbst in uns vor sich geht, wenn wir so sprächen, wie die Vögel singen, und es den natürlichen Verbindungen von Lauten und Worten überließen, die unwillkürlich durch unsere Seele ziehenden Gefühle und Vorstellungen auszudrücken, wenn wir aus der Sprache nicht ein Werkzeug machten für die folgerichtige Entwicklung bestimmter Gedanken und ein Mittel, vernünftige und bewußt gesetzte Ziele zu erreichen. Bei einem ausschließlich passiven und unbewußten Verhalten zur Gabe des Wortes hätten sich weder die Wissenschaft noch die Kunst noch das bürgerliche Gemeinschaftsleben ausbilden können, ja die Sprache selbst hätte sich infolge ungenügender Anwendung dieser Gabe nicht entwikkelt und wäre in ihren bloß keimhaften Äußerungen stecken geblieben. Die gleiche, ja sogar eine noch größere Bedeutung als sie *das Wort* für die Bildung des menschlichen Gemeinwesens und der Kultur hat, besitzt die Liebe für die Erschaffung der wahren menschlichen Individualität. Und wenn wir im erstgenannten Gebiet (dem des sozialen Lebens und der Kultur) einen wenn auch

langsamen, so doch unzweifelhaften Fortschritt bemerken, während die menschliche Individualität von Anbeginn der historischen Zeiten bis heute in ihren faktischen Beschränkungen unverändert bleibt, so ist die erste Ursache dieses Unterschiedes die, daß wir uns zu der Tätigkeit und zu den Erzeugnissen des Wortes immer bewußter und selbständiger verhalten, während die Liebe nach wie vor gänzlich in dem dunklen Gebiet dumpfer Affekte und zwangsläufiger Triebe belassen wird.

Wie die wahre Bestimmung des Wortes nicht in dem Prozeß des Sprechens an sich besteht, sondern in dem, *was* gesprochen wird: in der Offenbarung der Vernunft der Dinge durch Worte und Begriffe, so besteht die wahre Bedeutung der Liebe nicht in dem einfachen Erleben dieses Gefühls, sondern in dem, was durch dieses geschieht – in der Tat der Liebe; es genügt ihr nicht, für sich die absolute Bedeutung des geliebten Gegenstandes zu fühlen, sondern sie muß ihm diese Bedeutung tatsächlich geben oder mitteilen, muß sich mit ihm in dem wirklichen Erschaffen einer absoluten Individualität vereinen. Und wie die höchste Aufgabe des sich in Worten vollziehenden Tuns schon in der Natur der Worte selbst vorherbestimmt ist, die unvermeidlich allgemeine und bleibende Begriffe, nicht aber einzelne und vergängliche Eindrücke darstellen, und wie die Worte, da sie an sich schon eine Zusammenfassung von vielem in eines sind, uns zu dem Verstehen des Sinnes des Alls hinführen, so ist in ähnlicher Weise die höchste Aufgabe der Liebe bereits im Liebesgefühl selbst im voraus gestellt, da dieses unvermeidlich schon vor jeder Verwirklichung seinen Gegenstand in die Sphäre absoluter Individualität einführt, ihn im idealen Lichte sieht, an seine Unbedingtheit glaubt. Auf solche Weise besteht die Aufgabe in beiden Fällen (auf dem Gebiet der Erkenntnis, die in Worten ihren Ausdruck findet, und auf dem der Liebe) nicht darin, von sich aus etwas ganz Neues zu ersinnen, sondern nur darin, daß man folgerichtig das weiter und bis zu Ende führt, was bereits keimhaft in der Natur der Sache, in der Grundlage des Vorganges selbst gegeben ist. Während sich aber das Wort in der Menschheit entwickelte und noch weiter entwikkelt, so sind die Menschen hinsichtlich der Liebe bis jetzt lediglich

bei den bloß natürlichen Ansätzen stehengeblieben, stehen noch heute an dieser Stelle und begreifen selbst den wahren Sinn dieser Ansätze nur mangelhaft.

III

Es ist allgemein bekannt, daß in der Liebe notwendig der geliebte Gegenstand in besonderer Weise *idealisiert* wird, so daß er dem Liebenden in einem Lichte erscheint, das ganz verschieden von jenem ist, in dem ihn unbeteiligte Menschen sehen. Ich spreche hier vom Licht nicht nur im Sinn einer Metapher: der Liebende bewertet nicht nur die sittlichen und verstandesmäßigen Qualitäten des Geliebten anders als die anderen, sondern nimmt ihn sogar in anderer Weise sinnlich wahr: der Liebende *sieht* tatsächlich etwas, nimmt mit seinen Augen etwas wahr, was anders ist als das, was die anderen sehen. Auch für ihn verblaßt und verschwindet freilich dieses Liebeslicht bald; folgt aber daraus, daß es falsch, daß es nur eine subjektive Illusion war?

Das wahre Wesen des Menschen überhaupt und eines jeden einzelnen Menschen wird durch seine empirisch gegebenen Erscheinungsweisen nicht erschöpft – dieser These kann man von keinem Gesichtspunkt aus vernünftige und stichhaltige Gründe entgegensetzen. Für den Materialisten und Sensualisten nicht weniger als für den Spiritualisten und Idealisten ist das, was zu sein scheint, nicht identisch mit dem, was ist, und wenn es sich um zwei verschiedene Arten des Scheinenden handelt, so ist stets die Frage berechtigt, welche von diesen Arten mit dem, was ist, mehr zusammenfällt, oder was die Natur der Dinge besser ausdrückt? Denn das Scheinende oder das Sichtbare überhaupt beruht auf einer tatsächlichen Beziehung oder Wechselwirkung zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen und wird folglich von den Eigenschaften beider Seiten bestimmt. Die äußere Welt eines Menschen und die äußere Welt eines Maulwurfes – sie bestehen beide bloß aus relativen Erscheinungen oder Sichtbarkeiten. Indessen wird schwerlich jemand ernstlich daran zweifeln, daß die eine dieser zwei

scheinbaren Welten der anderen überlegen ist, dem mehr entspricht, was ist, der Wahrheit näher kommt.

Wir wissen, daß der Mensch außer seiner animalischen, materiellen Natur noch eine ideale hat, die ihn mit der absoluten Wahrheit oder Gott verbindet. Neben dem materiellen und empirischen Inhalt seines Lebens trägt ein jeder Mensch das Abbild Gottes in sich, das heißt eine besondere Form des absoluten Inhaltes. Dieses Abbild Gottes wird von uns theoretisch und abstrakt in der Vernunft und durch die Vernunft erkannt, in der Liebe aber konkret und lebensvoll. Und wenn diese Offenbarung des idealen Wesens, das gewöhnlich von seiner materiellen Erscheinung verdeckt wird, wenn diese Offenbarung in der Liebe sich nicht auf ein innerliches Gefühl beschränkt, sondern zuweilen auch in der Sphäre der äußeren Sinne spürbar wird, so müssen wir der Liebe eine um so größere Bedeutung beimessen – als dem Beginn der sichtbaren Wiederherstellung des Abbildes Gottes in der materiellen Welt, dem Beginn der Verkörperung des wahren idealen Menschentums. Indem die Kraft der Liebe in die Welt übergeht, indem sie die Form der äußeren Erscheinungen umwandelt und durchgeistigt, offenbart sie uns ihre objektive Macht – alles Weitere liegt aber dann bei uns. Wir selbst müssen diese Offenbarung verstehen und Gebrauch von ihr machen, damit sie nicht ein flüchtiger und rätselhafter Schimmer irgendeines Geheimnisses bleibe.

Der geistig-physische Prozeß der Wiederherstellung des Bildes Gottes in der materiellen Menschheit kann sich keineswegs von selbst, ohne uns vollziehen. Sein Beginn, wie der von allem Hohen in dieser Welt, entspringt in dem für uns dunklen Gebiet der unterbewußten Vorgänge und Beziehungen; dort liegen der Keim und die Wurzeln des Lebensbaumes, ihn aufziehen müssen wir aber durch eigenes bewußtes Tun; für den Anfang genügt die passive Empfänglichkeit des Gefühls, dann aber ist der tätige Glaube vonnöten, die sittliche Heldentat und Mühe, um sich diese Gabe der lichten und schöpferischen Liebe zu erhalten, sie zu festigen und zu entwickeln, um so mit ihrer Hilfe in sich und im anderen das Bild Gottes zu verkörpern und aus zwei begrenzten und sterblichen Wesen eine absolute und unsterbliche Individualität zu schaf-

fen. Wenn die der Liebe unausweichlich und unwillkürlich eigene Idealisierung uns durch die empirische Sichtbarkeit hindurch das ferne ideale Bild des Gegenstandes der Liebe zeigt, so natürlich nicht dazu, daß wir uns an ihm nur ergötzen, sondern damit wir mit der Kraft des wahren Glaubens, der tätigen Einbildungskraft und des realen Schaffens nach diesem wahren Vorbild die ihm nicht entsprechende Wirklichkeit umgestalten und es in einer realen Erscheinung verkörpern.

Wer hat aber jemals an etwas Ähnliches anläßlich der Liebe gedacht? Die mittelalterlichen Minnesänger und Ritter begnügten sich bei ihrem starken Glauben und ihrer schwachen Vernunft mit der einfachen Ineinssetzung des Liebes-Ideals mit der gegebenen Person und schlossen die Augen vor der offenkundigen Inkongruenz beider. Dieser Glaube war ebenso fest, aber auch ebenso unfruchtbar wie jener Stein, auf dem »in immer gleicher Positur« der berühmte Ritter von Grünvalius »am Schloß Amaliens« saß.

Außer mit einem solchen Glauben, der nur dazu zwang, das im Scheinbild verkörperte Ideal ehrfürchtig anzuschauen und entzückt zu besingen, war die mittelalterliche Liebe freilich auch mit dem Durst nach Heldentaten verbunden. Aber diese kriegerischen und zerstörerischen Heldentaten konnten, da sie keinerlei Beziehung zu dem sie begeisternden Ideal hatten, nicht zu seiner Verwirklichung führen. Sogar jener blasse Ritter, der sich ganz dem Eindruck der vor ihm sich öffnenden himmlischen Schönheit ergab, ohne daß er sie mit irdischen Erscheinungen vermengte, auch er ließ sich durch diese Offenbarung lediglich zu solchen Taten begeistern, die mehr dem Schaden der Fremdstämmigen als dem Nutzen und Ruhm des »Ewigweiblichen« dienten.

> Lumen coeli! Sancta rosa! Rief er wild und voller Glut,
> Und sein Zorn wie Sturmgetose brach der Muselmänner Mut.
>
> PUSCHKIN
>
> [Nachdichtung von Henry von Heiseler]

Für die Bezwingung der Muselmänner war es natürlich nicht erforderlich, die »dem Verstande unfaßbare Vision« zu haben.

Aber dieser Zwiespalt zwischen den himmlischen Gesichten des Christentums und den »wilden und glutvollen« Kräften im wirklichen Leben lastet auf dem ganzen Mittelalter, bis schließlich der berühmteste und letzte der Ritter, Don Quijote von La Mancha, nachdem er viele Hammel getötet und nicht wenige Windmühlenflügel zerbrochen, aber die Kuhmagd von Tobosa nicht im geringsten dem Ideal der Dulcinea nähergebracht hatte, zu einem zwar richtigen aber nur negativen Bewußtsein seines Irrtums gelangte; und wenn jener typische Ritter bis ans Ende seiner Vision treu blieb und »wie ein Wahnsinniger gestorben ist«, so wuchs aus dem Wahnsinn Don Quijotes nur die traurige und hoffnungslose Enttäuschung über sein Ideal.

Diese Enttäuschung Don Quijotes war das Vermächtnis des Rittertums an das neue Europa. Es ist auch in uns bis zum heutigen Tag wirksam. Die Idealisierung des Gegenstandes der Liebe begeistert, nachdem sie aufgehört hat, die Quelle wahnwitziger Taten zu sein, überhaupt zu keinen Taten mehr. Sie ist uns nur noch ein Lockmittel, das uns antreibt, den physischen und *alltäglichen* Besitz zu begehren, und verschwindet, sobald dieses durchaus nicht ideale Ziel erreicht ist. Das Licht der Liebe dient niemandem als wegweisender Strahl zum verlorenen Paradies; man sieht es an als die phantastische Beleuchtung eines kurzen Liebes-»Prologs im Himmel«, die später von der Natur zur rechten Zeit ausgelöscht wird, als völlig unnötig für die folgende irdische Vorstellung. In Wirklichkeit wird dieses Licht von der Schwäche und Unbewußtheit unserer Liebe ausgelöscht, welche die wahre Ordnung der Dinge verkehrt.

IV

Die äußere Verbindung, die des alltäglichen Lebens und besonders die physiologische, hat keine bestimmte Beziehung zur Liebe. Es gibt sie ohne Liebe, und es gibt Liebe ohne sie. Sie ist für die Liebe nicht als deren unerläßliche Bedingung und selbständiges Ziel, sondern nur als ihre abschließende Realisierung notwen-

dig. Wenn diese Realisation als Ziel für sich vor das ideale Anliegen der Liebe gestellt wird, so vernichtet sie die Liebe. Jede äußere Handlung oder Tatsache ist an sich ein Nichts; die Liebe ist etwas nur dank ihrem Sinn oder ihrer Idee, als Wiederherstellung der Einheit und Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit, als Schöpfung einer absoluten Individualität. Die Bedeutung der mit der Liebe verbundenen äußeren Handlungen und Tatsachen, die für sich allein nichts sind, wird von deren Verhältnis zu dem bestimmt, was die Liebe selbst und ihr Anliegen bildet. Wenn eine Null hinter eine ganze Zahl gestellt wird, so vergrößert sie diese um zehn Mal, wird sie aber vor die Zahl gestellt, so verringert oder zersplittert sie jene, verwandelt sie in einen Dezimalbruch und nimmt ihr dadurch den Charakter der ganzen Zahl; und je mehr solcher Nullen dem Ganzen vorausgeschickt werden, desto kleiner ist der Bruch, desto mehr nähert sich die Zahl selber der Null.

Das Gefühl der Liebe ist an sich bloß ein Anreiz, der uns eingibt, daß wir die Ganzheit des menschlichen Wesens wiederherstellen können und sollen. Jedesmal, wenn im menschlichen Herzen dieser heilige Funke sich entzündet, erwartet die gesamte seufzende und sich quälende Kreatur die erste Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes[2]. Aber ohne die Tat des bewußten menschlichen Geistes erlischt der Funke Gottes, und die betrogene Natur bringt neue Generationen von Menschenkindern zu neuen Hoffnungen hervor.

Diese Hoffnungen werden solange nicht in Erfüllung gehen, bis wir bereit sein werden, alles das restlos anzuerkennen und bis zu Ende zu verwirklichen, was die wahre Liebe verlangt, was in ihrer Idee enthalten ist. Bei dem bewußten Verhalten zur Liebe und dem wirklichen Entschluß, ihre Aufgabe zu erfüllen, stellen sich uns vor allem zwei Tatsachen hemmend in den Weg, die uns anscheinend zur Ohnmacht verurteilen und denen Recht geben, die die Liebe für eine Illusion halten. Im Gefühl der Liebe, ihrem grundlegenden Sinn nach, bejahen wir die unbedingte Bedeutung der Individualität eines anderen und dadurch auch die unbedingte Bedeutung unserer eigenen Individualität. Aber die absolute In-

2. Nach Röm 8, 19ff. *Der Übersetzer.*

dividualität kann nicht *vergänglich* und sie kann nicht *leer* sein. Die Unvermeidlichkeit des Todes und die Leere unseres Lebens sind völlig unvereinbar mit jener *gesteigerten* Bejahung der eigenen Individualität und der des anderen, die im Liebesgefühl enthalten ist. Dieses Gefühl kann sich, wenn es stark und völlig bewußt ist, nicht mit der Gewißheit der bevorstehenden Hinfälligkeit und des Todes der geliebten Person und unserer selbst aussöhnen. Indessen wird die unbezweifelbare Tatsache, daß die Menschen von jeher alle starben und noch immer sterben, von allen oder fast allen als absolut unverbrüchliches Gesetz angenommen (so daß es sogar in der formalen Logik üblich ist, diese Gewißheit für die Bildung eines Muster-Syllogismus zu benutzen: »Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, folglich ist Cajus sterblich«). Allerdings glauben viele an die Unsterblichkeit der Seele; aber gerade das Gefühl der Liebe zeigt am besten das Ungenügen dieses abstrakten Glaubens. Der körperlose Geist ist nicht ein Mensch, sondern ein Engel; wir aber lieben Menschen, eine ganze menschliche Individualität, und wenn die Liebe der Anfang der Verklärung und Vergeistigung dieser Individualität ist, so verlangt sie notwendig, daß diese als solche erhalten werde, verlangt ewige Jugend und Unsterblichkeit dieses bestimmten Menschen, dieses in einem leiblichen Organismus verkörperten lebendigen Geistes. Ein Engel oder reiner Geist bedarf keiner Verklärung und Vergeistigung; nur das Fleisch wird verklärt und vergeistigt, und es ist das notwendige Objekt der Liebe. Vorstellen kann man sich alles, was einem beliebt; lieben aber kann man nur etwas Lebendiges, Konkretes, und wenn man es wirklich liebt, kann man sich nicht mit der Gewißheit seiner Zerstörung aussöhnen.

Wenn aber die Unvermeidlichkeit des Todes mit der wahren Liebe unvereinbar ist, so ist die Unsterblichkeit völlig unvereinbar mit der Leere unseres Lebens. Für die Mehrheit der Menschheit ist das menschliche Leben nur ein Wechsel schwerer mechanischer Arbeit und grobsinnlicher, das Bewußtsein betäubender Vergnügungen. Die Minderheit aber, welche die Möglichkeit hat, sich tatkräftig nicht nur um die Mittel, sondern auch um die Ziele

des Lebens zu kümmern, benutzt statt dessen ihre Freiheit von mechanischer Arbeit hauptsächlich zu sinnlosem und unsittlichem Zeitvertreib. Ich brauche mich nicht über die ungewollte und unbewußte Leerheit und Unsittlichkeit all dieses vermeintlichen Lebens auszulassen, nachdem es großartig in »Anna Karenina«, im »Tod des Iwan Iljitsch« und in der »Kreutzer-Sonate« dargestellt wurde[3]. Zu meinem Gegenstand zurückkehrend, weise ich nur auf die sich hier von selbst einstellende Erwägung hin, daß für ein *solches* Leben der Tod nicht nur unvermeidlich, sondern auch äußerst erwünscht ist; kann man sich denn die unendlich dauernde Existenz irgendeiner Dame der Gesellschaft und ebenso die Existenz irgendeines Sportsmannes oder eines Kartenspielers ohne drükkende Langweile auch nur vorstellen?

Die Unvereinbarkeit der Unsterblichkeit mit einem *solchen* Dasein ist auf den ersten Blick klar. Aber bei größerer Aufmerksamkeit müssen wir eine gleiche Unvereinbarkeit auch hinsichtlich anderer, dem Anschein nach gehaltvollerer Existenzen anerkennen. Wenn wir an Stelle einer Weltdame oder eines Spielers am entgegengesetzten Pol große Menschen nehmen, Genies, die der Menschheit unsterbliche Werke schenkten oder das Schicksal von Völkern veränderten, so werden wir sehen, daß der Inhalt ihres Lebens und seine historischen Früchte nur eine einmalige und unwiederholbare Bedeutung besitzen und, wenn das individuelle Dasein dieser Genies auf der Erde sich unendlich fortsetzen würde, jeden Sinn verlören. Die Unsterblichkeit der Werke verlangt offenbar keineswegs die ununterbrochene Unsterblichkeit der Individualitäten, die sie schufen, ja schließt sie an und für sich sogar aus. Kann man sich etwa einen Shakespeare vorstellen, der ohne Ende seine Dramen dichtet, oder einen Newton, der ohne Ende das Studium der Mechanik des Himmelsraumes fortsetzt, ganz

3. Unsere »Gesellschaft«, darunter auch die Damen von Welt, hat mit Entzücken diese Werke (Tolstojs) gelesen, besonders die »Kreutzer-Sonate«; schwerlich hat aber auch nur eine jener Damen nach dieser Lektüre irgendeiner Einladung zu einem Ball entsagt – so schwer ist es, mit der Moral allein, und sei es auch in vollendeter künstlerischer Gestalt, die reale Wirkung des gesellschaftlichen Milieus zu ändern.

zu schweigen von der Widersinnigkeit einer unendlichen Fortsetzung jenes Tuns, durch das Alexander der Große und Napoleon berühmt wurden. Es ist augenscheinlich, daß Kunst, Wissenschaft, Politik, wenn sie auch einzelnen Bestrebungen des menschlichen Geistes Inhalt geben und zeitweilige geschichtliche Bedürfnisse der Menschheit befriedigen, der menschlichen *Individualität* doch durchaus keinen absoluten, sich selbst genügenden Inhalt verleihen und daher auch ihre Unsterblichkeit nicht fordern. Der individuellen Unsterblichkeit bedarf nur die Liebe, und nur sie kann diese erreichen. Wahre Liebe ist jene, die nicht nur im subjektiven Gefühl die unbedingte Bedeutung der menschlichen Individualität in sich und im anderen bejaht, sondern diese absolute Bedeutung auch in der Wirklichkeit rechtfertigt, uns tatsächlich von der Unvermeidlichkeit des Todes befreit und unser Leben mit absolutem Inhalt erfüllt.

VIERTER AUFSATZ

I

»Dionysos und Hades sind ein und dasselbe«, sagte der tiefste Denker der antiken Welt. Dionysos, der junge und blühende Gott des materiellen Lebens in der vollen Spannung seiner überschäumenden Kräfte, der Gott der erregten und fruchtbaren Natur, er ist derselbe wie Hades, der bleiche Beherrscher des düsteren und stummen Reiches der abgeschiedenen Schatten. Der Gott des Lebens und der Gott des Todes sind ein und derselbe Gott. Das ist eine für die Welt der natürlichen Organismen unbestreitbare Wahrheit. Die im individuellen Wesen aufschäumende Fülle der Lebenskräfte ist nicht das eigene Leben dieses Wesens, sondern fremdes Leben, das Leben der ihm gegenüber gleichgültigen und schonungslosen Gattung, die für das Individuum selbst der Tod ist. Auf den untersten Stufen des Tierreiches ist das ohne weiteres klar. Hier existieren die Einzelwesen bloß dazu, um Nachkommenschaft hervorzubringen und dann zu sterben. Bei vielen Arten überleben sie den Fortpflanzungsakt nicht, sie sterben auf der Stelle, bei anderen Arten überleben sie ihn nur für eine sehr kurze Zeit. Wenn aber dieser Zusammenhang zwischen Geburt und Tod, zwischen der Erhaltung der Gattung und dem Untergang des Einzelwesens ein Gesetz der Natur ist, so beschränkt und schwächt andererseits die Natur selbst in ihrer fortschreitenden Entwicklung dieses ihr Gesetz immer mehr und mehr; die Notwendigkeit für das Einzelwesen, als Mittel für die Erhaltung der Gattung zu dienen und nach Erfüllung dieses Dienstes zu sterben, bleibt, aber mit der Vervollkommnung der organischen Formen und mit der wachsenden Selbständigkeit und Bewußtheit der individuellen Wesen tritt diese Notwendigkeit immer weniger und weniger unmittelbar und ausschließlich hervor. Somit wirkt das Gesetz der Identität von Dionysos und Hades – des Lebens der Gattung und des individuellen Todes – oder, was dasselbe ist, das

Gesetz des Gegensatzes und des Widerstreites zwischen der Gattung und dem Einzelwesen am stärksten auf den untersten Stufen der organischen Welt; mit der Entwicklung der höheren Formen wird es immer schwächer und schwächer. Wenn dem aber so ist, muß dann nicht mit dem Auftreten der unbedingt höchsten organischen Form, die ein seiner selbst bewußtes und selbsttätiges individuelles Wesen umkleidet, das sich von der Natur abhebt, sich zu ihr wie zu einem Objekt verhält und folglich zu innerer Freiheit den Forderungen der Gattung gegenüber fähig ist – muß mit dem Erscheinen eines solchen Wesens nicht das Ende jener Tyrannei der Gattung über das Einzelwesen eintreten? Wenn die Natur im biologischen Prozeß bestrebt ist, mehr und mehr das Gesetz des Todes einzuschränken, muß da nicht der Mensch im geschichtlichen Prozeß dieses Gesetz vollständig aufheben?

Es ist ohne weiteres klar, daß der Mensch, solange er sich wie das Tier vermehrt, auch wie das Tier stirbt. Es ist aber andererseits ebenso klar, daß die einfache Enthaltung vom Begattungsakt keineswegs vom Tode befreit; es sterben Personen, die ihre Jungfräulichkeit bewahrten, es sterben auch die Kastraten: weder die einen noch die anderen zeichnen sich sogar durch besondere Langlebigkeit aus. Das ist auch verständlich. Der Tod ist überhaupt eine Desintegrierung des Wesens, ein Zerfall der dasselbe bildenden Faktoren. Die Trennung der Geschlechter aber – die durch ihre äußere und vorübergehende Vereinigung im Geschlechtsakt nicht beseitigt wird –, diese Trennung zwischen dem männlichen und weiblichen Element des menschlichen Wesens ist schon an und für sich ein Zustand der Desintegration und der Anfang des Todes. Im geschlechtlichen Getrenntsein verharren bedeutet, auf dem Weg des Todes verharren; wer aber diesen Weg nicht verlassen will oder kann, der muß ihn mit natürlicher Notwendigkeit bis zum Ende gehen. Wer die Wurzel des Todes unangetastet läßt, der muß unvermeidlich auch seine Frucht zu schmecken bekommen. Unsterblich kann nur der ganze Mensch sein, und da die physiologische Vereinigung die Ganzheit des menschlichen Wesens nicht wiederherstellen kann, so muß diese verkehrte Vereinigung durch die wahre ersetzt werden, keineswegs aber durch eine Ent-

haltung von jeder Vereinigung, das heißt keineswegs durch das Bestreben, die getrennte, zerfallene und folglich sterbliche menschliche Natur in statu quo zu erhalten.

Worin besteht nun und wie wird die wahre Vereinigung der Geschlechter verwirklicht? Unser Leben ist in dieser Hinsicht so fern von der Wahrheit, daß als Norm hier nur die weniger extreme, weniger schreiende Abnormität angenommen wird. Das muß noch erläutert werden, bevor wir weitergehen.

II

In der letzten Zeit sind in der psychiatrischen Literatur Deutschlands und Frankreichs einige Spezialwerke erschienen, die sich mit dem befassen, was der Autor eines dieser Werke »Psychopathia sexualis« genannt hat, das heißt mit den verschiedenartigen Abweichungen von der Norm in den geschlechtlichen Beziehungen. Diese Schriften sind, abgesehen von ihrem speziellen Interesse für Juristen, Mediziner und die Kranken selbst, noch von einer Seite her interessant, an die wahrscheinlich weder ihre Verfasser noch die Mehrzahl der Leser gedacht haben. Bei diesen Traktaten, deren Verfasser angesehene Gelehrte von wahrscheinlich makelloser Sittenreinheit sind, setzt in Erstaunen das Fehlen jedes klaren und bestimmten Begriffes von der Norm der geschlechtlichen Beziehungen, von dem, was das Geziemende auf diesem Gebiet ist und warum es das Geziemende ist. Deshalb erweist sich auch die Bestimmung der Abweichungen von der Norm, also der eigentliche Gegenstand dieser Untersuchungen, als zufällig und willkürlich angenommen. Als einziges Kriterium der Erscheinungen gilt, ob sie gebräuchlich oder ungebräuchlich sind; die Triebe und Handlungen auf geschlechtlichem Gebiet, die verhältnismäßig selten sind, werden als pathologische Abweichungen bezeichnet, die einer ärztlichen Behandlung bedürfen, solche aber, die gewöhnlich und allgemein üblich sind, werden als Norm vorausgesetzt. Dabei erreicht diese Verwechslung von Norm und gewöhnlicher Abweichung, die Gleich-

setzung dessen, was sein muß, mit dem, was durchschnittlich geschieht, zuweilen ein beträchtliches Maß von Komik. So finden wir in dem kasuistischen Teil eines dieser Werke unter mehreren Nummern die Wiederholung des folgenden therapeutischen Verfahrens: Man zwingt den Kranken teils durch beharrlichen medizinischen Rat, vorzugsweise aber durch hypnotische Suggestion, seine Einbildungskraft mit der Vorstellung eines entblößten Frauenkörpers oder mit anderen unanständigen Bildern von *normal*-geschlechtlichem Charakter (sic!) zu beschäftigen, und die Behandlung wird dann als gelungen, die Heilung als vollständig anerkannt, wenn unter dem Einfluß dieser künstlichen Erregung der Patient gern, oft und erfolgreich Lupanare zu besuchen beginnt... Es ist erstaunlich, wieso diese ehrenwerten Gelehrten sich nicht wenigstens von der einfachen Überlegung haben hemmen lassen, daß der Patient, je erfolgreicher eine Therapie dieser Art sein wird, um so leichter vor die Notwendigkeit gestellt werden kann, sich von dem einen Facharzt an einen anderen um Hilfe wenden zu müssen, und daß der Triumph des Psychiaters dem Dermatologen große Scherereien bereiten kann.

Die in medizinischen Büchern untersuchten Entartungen des geschlechtlichen Gefühls sind für uns als äußerste Entwicklung dessen wichtig, was im Alltagsleben unserer Gesellschaft gang und gäbe ist, was als erlaubt und normal gilt. Diese ungewöhnlichen Erscheinungen stellen bloß in krasserer Weise die gleichen Scheußlichkeiten dar, die unseren gewöhnlichen Beziehungen auf diesem Gebiet eigen sind. Dies ließe sich durch eine Betrachtung aller speziellen Entartungen des geschlechtlichen Gefühls beweisen. Ich hoffe jedoch, daß man mir in dieser Sache eine Unvollständigkeit der Beweisführung verzeihen wird, und werde mir erlauben, mich auf eine mehr verbreitete und weniger abstoßende Anomalie auf dem Gebiete des geschlechtlichen Gefühls zu beschränken. Bei vielen Menschen, fast immer männlichen Geschlechts, wird dieses Gefühl vorwiegend, zuweilen auch ausschließlich durch diesen oder jenen Körperteil der andersgeschlechtlichen Person (zum Beispiel durch Haare, Hand, Fuß) oder sogar durch äußere Gegenstände – bestimmte Teile der Kleidung und ähnliches – hervorgerufen. Diese

Anomalien haben die Bezeichnung Liebes-Fetischismus erhalten. Das Abnorme eines solchen Fetischismus besteht offensichtlich darin, daß ein Teil an die Stelle des Ganzen gesetzt wird, ein Zubehör an die Stelle des Wesens. Wenn aber die den Fetischisten erregenden Haare oder Füße Teile des weiblichen Körpers sind, so ist doch auch dieser Körper selbst, in seinem ganzen Bestand, nur ein Teil des weiblichen Wesens; indessen werden die so zahlreichen Liebhaber des weiblichen Körpers an sich nicht Fetischisten genannt, nicht als verrückt anerkannt und keinerlei Krankenbehandlung unterworfen. Worin besteht dann hier der Unterschied? Doch nicht etwa darin, daß eine Hand oder ein Bein eine kleinere Oberfläche aufweist als der ganze Körper?

Wenn dem Prinzip nach diejenige geschlechtliche Beziehung anormal ist, bei der ein Teil an die Stelle des Ganzen gesetzt wird, so müssen auch jene Leute, die auf diese oder jene Weise den Körper einer Frau für die Befriedigung des sinnlichen Verlangens kaufen und dadurch den Leib von der Seele trennen, als in geschlechtlicher Hinsicht unnormal betrachtet werden, als psychisch Kranke, als Fetischisten in der Liebe oder sogar als Nekrophile. Indessen werden diese bei lebendigem Leibe sterbenden Liebhaber von Kadavern als normale Menschen angesehen, und durch diesen zweiten Tod geht fast die gesamte Menschheit hindurch.

Ein nicht betäubtes Gewissen und ein nicht verrohtes ästhetisches Gefühl verurteilen unbedingt in voller Übereinstimmung mit dem, was philosophisches Nachdenken ergibt, jedes geschlechtliche Verhältnis, das auf einer Abtrennung und Absonderung der niederen, animalischen Sphäre des menschlichen Wesens von der höheren beruht. Sieht man aber von diesem Prinzip ab, so kann man keinerlei festes Kriterium finden zur Unterscheidung zwischen dem, was auf geschlechtlichem Gebiet normal und was unnormal ist. Wenn das Bedürfnis nach bestimmten physiologischen Akten nur deshalb ein Anrecht auf Befriedigung um jeden Preis haben soll, weil es ein Bedürfnis ist, so hat das gleiche Recht auf Befriedigung das Bedürfnis jenes »Fetischisten in der Liebe«, dessen geschlechtliches Begehren einzig gerichtet ist auf die an der Wäscheleine hängende soeben gewaschene und noch nicht getrock-

nete Schürze[1]. Wenn man durchaus einen Unterschied zwischen diesem Sonderling und irgendeinem chronischen Besucher von Lupanaren finden will, so wird selbstverständlich dieser Unterschied zugunsten des Fetischisten ausfallen; der Hang zur nassen Schürze ist unzweifelhaft ein natürlicher, echter, denn man kann dafür keinerlei verfälschte Motive erdenken, während viele Leute Lupanare durchaus nicht aus einem wirklichen Bedürfnis besuchen, sondern aus falschen hygienischen Erwägungen, in Nachahmung böser Beispiele, unter dem Einfluß eines Rausches und ähnlichem.

Gewöhnlich werden die psychopatischen Erscheinungen des geschlechtlichen Gefühls deshalb verurteilt, weil sie der natürlichen Bestimmung des geschlechtlichen Aktes, nämlich der Fortpflanzung nicht entsprechen. Es wäre natürlich ein Paradoxon, wollte man behaupten, daß eine frischgewaschene Schürze oder sogar ein abgetragener Schuh der Zeugung von Nachkommen dienen können. Aber kaum weniger paradox wäre die Annahme, daß diesem Ziel das Institut der öffentlichen Frauen entspräche. Die »natürliche« Unzucht verträgt sich mit der Kindererzeugung ebenso schlecht wie die »unnatürliche«, so daß auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht der geringste Grund vorliegt, die eine von ihnen für normal, die andere für anormal zu halten. Wenn man sich aber schließlich auf den Standpunkt des Schadens für sich selber und für andere stellt, so bereitet freilich der Fetischist, der unbekannten Damen Haarsträhnen abschneidet oder ihnen Tücher stiehlt[2], fremdem Eigentum und dem eigenen Ruf Nachteile. Aber kann man diesen Schaden mit jenem vergleichen, den die unglücklichen Verbreiter der schrecklichen Seuche anrichten, die eine ziemlich gewöhnliche Folge der »normalen« Befriedigung eines »normalen« Bedürfnisses darstellt?

1. Siehe bei BINET, *Le fétichisme en amour*, desgleichen KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis.*

2. Siehe a.a.O.

III

Dies alles sage ich nicht zur Rechtfertigung der widernatürlichen, sondern zur Verurteilung vermeintlich-natürlicher Arten der Befriedigung des geschlechtlichen Gefühls. Überhaupt darf man, wenn man von Natürlichkeit und Widernatürlichkeit spricht, nicht vergessen, daß der Mensch ein kompliziertes Wesen ist, und daß, was für das eine der ihn bildenden Prinzipien oder Elemente natürlich ist, für das andere widernatürlich, folglich für den ganzen Menschen anormal sein kann.

Für den Menschen als *Tier* ist eine unbegrenzte Befriedigung seines geschlechtlichen Bedürfnisses durch die bekannte physiologische Handlung ganz natürlich; aber der Mensch als sittliches Wesen findet, daß diese Handlung im Widerspruch zu seiner höheren Natur stehe, und *schämt* sich ihrer. Dem Menschen als *Gesellschaftstier* ist es natürlich, jene physiologische Funktion, die sich auf andere Personen bezieht, durch die Forderungen des sozial-sittlichen *Gesetzes* zu beschränken. Dieses Gesetz beschränkt die animalische Verrichtung von außen her und verdeckt sie, macht sie zu einem Mittel für das soziale Ziel – für die Bildung des Familienbundes. Das Wesen der Sache verändert sich aber dadurch nicht. Der Familienbund ist und bleibt auf der äußeren materiellen Vereinigung der Geschlechter begründet; er beläßt das Menschen-Tier in seinem früheren desintegrierten Zustand der Halbheit, der notwendigerweise zu weiterer Desintegration des menschlichen Wesens, das heißt zum Tode führt.

Wenn der Mensch über seine animalische Natur hinaus nur ein sozial-sittliches Wesen wäre, so würde von diesen zwei einander widerstreitenden Elementen – die beide für ihn gleich natürlich sind – das erstere den endgültigen Sieg davontragen. Das sozial-sittliche Gesetz und seine grundlegende Objektivation – die Familie – fügen die animalische Natur des Menschen in Grenzen ein, die für den Fortschritt der Gattung notwendig sind, sie regeln das sterbliche Leben, öffnen jedoch nicht den Weg zur Unsterblichkeit. Das individuelle Wesen erschöpft sich und stirbt in der sozial-sittlichen Ordnung des Lebens ebenso, als wenn es ausschließlich dem

Gesetz des tierischen Lebens unterworfen wäre. Ein Elefant und ein Rabe erweisen sich sogar als bedeutend langlebiger als der tugendhafteste und ordentlichste Mensch[3]. Im Menschen gibt es jedoch außer der tierischen Natur und dem sozial-sittlichen Gesetz noch ein drittes höheres Prinzip, ein geistiges, mystisches oder göttliches. Dieses Prinzip ist auch hier, auf dem Gebiet der Liebe und der geschlechtlichen Beziehungen, der »Stein, den die Bauleute verworfen haben«, der aber »zum Eckstein geworden ist«. Vor der physiologischen Vereinigung in der animalischen Natur, die zum Tode führt, und vor dem gesetzlichen Bund in der sozial-sittlichen Ordnung, der vor dem Tode nicht rettet, muß eine Vereinigung in Gott stehen, die zur Unsterblichkeit führt, denn nur sie beschränkt das sterbliche Leben der Natur nicht durch ein menschliches Gesetz, sondern wandelt es durch die ewige und unverwesliche Kraft der Gnade um. Dieses dritte, in der wahren Ordnung aber erste Element mit den dazu gehörigen Forderungen ist ganz *natürlich* für den Menschen in seiner Ganzheit, als für ein Wesen, das des höchsten göttlichen Prinzips teilhaftig ist und zwischen ihm und der Welt vermittelt. Die zwei niederen Elemente aber – die animalische Natur und das soziale Gesetz, die, jedes an seinem Platz, ebenso natürlich sind –, werden *widernatürlich*, wenn man sie für sich, gesondert vom höchsten, nimmt und an seine Stelle treten läßt. Auf dem Gebiet der geschlecht-

3. Anläßlich des neuerlichen Geredes über den Tod und die Todesangst muß man bemerken, daß es außer Angst und Gleichgültigkeit – die gleichermaßen eines denkenden und liebenden Wesens unwürdig sind – noch ein drittes Verhältnis gibt: den Kampf gegen und den Sieg über den Tod. Es handelt sich nicht um den eigenen Tod, um den sich sittlich und physisch gesunde Menschen natürlich wenig kümmern, sondern um den Tod anderer, geliebter Wesen, dem gegenüber ein gleichgültiges Verhalten für den Liebenden unmöglich ist (Siehe: Joh XI, 33-38). – Resignation in dieser Hinsicht wäre eine Forderung der Vernunft für den Fall, daß der Tod des Menschen der absolut unausweichliche Ausgang wäre. Jedoch wird dieses stets nur vorausgesetzt, aber niemals bewiesen, und nicht ohne Grund, denn beweisen kann man das nicht. Daß *unter bestimmten Bedingungen* der Tod notwendig ist, darüber besteht natürlich kein Streit, aber daß diese Bedingungen die einzig möglichen sind, daß man sie nicht ändern kann, und daß, folglich, der Tod eine *unbedingte* Notwendigkeit ist, dafür gibt es nicht einmal den Schatten eines vernünftigen Grundes.

lichen Liebe ist für den Menschen nicht nur die sich über *jede* Ordnung hinwegsetzende, einer höheren geistigen Weihe ermangelnde Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse nach der Art der Tiere widernatürlich (ganz abgesehen von verschiedenen ungeheuerlichen Erscheinungen der geschlechtlichen Psychopathie), sondern des Menschen ebenso unwürdig und widernatürlich sind auch jene Verbindungen zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts, die lediglich auf Grund des bürgerlichen Gesetzes geschlossen und ausschließlich für sittlich-gesellschaftliche Ziele aufrecht erhalten werden, indem das eigentlich geistige, mystische Prinzip im Menschen beiseite gelassen wird oder untätig bleibt. Gerade eine solche, im Hinblick auf das ganzheitliche menschliche Wesen widernatürliche Verkehrung dieser Beziehungen beherrscht aber unser Leben und wird als normal anerkannt; und die ganze Verurteilung wird auf die armen Psychopathen der Liebe abgewälzt, die eben jene allgemein gebilligte und herrschende Entartung lediglich bis zu lächerlichen, häßlichen, zuweilen abstoßenden, meistenteils aber verhältnismäßig unschädlichen Extremen führen.

IV

Die vielfältigen Entartungen des geschlechtlichen Instinktes, mit denen sich die Psychiater befassen, sind bloß seltsame Abarten der allgemeinen und alles durchdringenden Entartung dieser Beziehungen in der Menschheit – jener Entartung, durch die die Herrschaft der Sünde und des Todes erhalten und verewigt wird. Obwohl alle drei für den Menschen als Ganzes natürlichen Beziehungen oder Verbindungen zwischen den Geschlechtern, und zwar die Verbindung im animalischen Leben – nach der niederen Natur –, dann die der alltäglichen Moral – die Verbindung unter dem Gesetz –, und schließlich die Verbindung im geistigen Leben – die Vereinigung in Gott –, obwohl alle diese drei Beziehungen in der Menschheit bestehen, so werden sie doch auf widernatürliche Weise verwirklicht, nämlich getrennt voneinander, in einer

ihrem wahren Sinn und ihrer wahren Ordnung entgegengesetzten Reihenfolge und in ungleichem Maß.

An erster Stelle erscheint in unserer Wirklichkeit das, was in Wahrheit an der letzten stehen müßte – die animalische, physiologische Vereinigung. Sie wird als die Grundlage der ganzen Liebesbeziehung anerkannt, während sie nur ihre äußerste Vollendung sein sollte. Für viele fällt hier die Grundlage mit dem Abschluß zusammen; sie gehen über die tierischen Beziehungen nicht hinaus; für andere erhebt sich auf dieser breiten Grundlage der sozial-sittliche Überbau des gesetzlichen Familienbundes. Hier wird eine Mittelstufe des Alltagslebens für den Gipfel des Lebens überhaupt genommen, und das, was der ewigen Einheit im zeitlichen Ablauf als freier, sinnvoller Ausdruck dienen soll, wird zum nicht frei gewollten Strombett eines sinnleeren materiellen Lebens. Schließlich bleibt als seltene und außerordentliche Erscheinung für wenige Auserwählte die rein geistige Liebe übrig, der aller wirkliche Inhalt schon im voraus durch die zwei anderen, niedrigeren Verbindungen weggenommen ist, so daß sie sich mit einer träumerischen und unfruchtbaren Empfindsamkeit, ohne jede reale Aufgabe, ohne ein lebensvolles Ziel, begnügen muß. Diese unglückliche geistige Liebe erinnert an die kleinen Engel der alten Malerei, die nur den Kopf, die Flügelchen und sonst nichts haben. Jene Engel tun in Ermangelung der Hände nichts und können sich nicht vorwärtsbewegen, da ihre Flügelchen nur dafür genügend Kraft haben, sie unbeweglich in einer gewissen Höhe zu halten. In einer ebenso erhabenen, jedoch äußerst unbefriedigenden Lage befindet sich auch die geistige Liebe. Die physische Leidenschaft dient einer bestimmten, wenn auch verwerflichen Sache. Der legale eheliche Bund erfüllt wohl eine Aufgabe, eine einstweilen notwendige Aufgabe, wenn auch von mittelmäßigem Wert. Die geistige Liebe aber, so wie sie bisher erscheint, hat bekanntlich überhaupt gar nichts zu erfüllen, und daher ist es nicht verwunderlich, daß die Mehrzahl der tüchtigen Menschen «glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poesie[4].

4. Im Original deutsch. *Der Übersetzer.*

Diese ausschließlich geistige Liebe ist offenbar eine ebensolche Anomalie wie die ausschließlich physische Liebe und der ausschließlich weltliche Bund. Die absolute Norm ist die Wiederherstellung der Ganzheit des menschlichen Wesens. Gleichviel ob diese Norm nach der einen oder anderen Seite verletzt wird, das Ergebnis ist in jedem Falle eine anormale, widernatürliche Erscheinung. Die vermeintlich geistige Liebe ist nicht nur eine anormale Erscheinung, sondern auch eine ganz zwecklose; denn die Abtrennung des Geistigen vom Sinnlichen, zu der sie hinstrebt, wird auch ohnedies auf die beste Art und Weise vom Tode vollzogen. Die wahre geistige Liebe aber ist nicht eine schwache Nachahmung und Vorwegnahme des Todes, sondern ein Triumph über den Tod; nicht die Trennung des Unsterblichen vom Sterblichen, des Ewigen vom Zeitlichen, sondern die Verwandlung von Sterblichem in Unsterbliches, die Aufnahme von Zeitlichem in Ewiges. Die falsche Geistigkeit ist Verneinung des Leibes, die wahre Geistigkeit ist dessen Wiedergeburt, Rettung und Auferstehung.

V

»Und Gott schuf den Menschen sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf Er ihn; männlich und weiblich schuf Er sie« (Gen 3, 27).

»Dies Geheimnis ist groß, ich sag es aber mit Bezug auf Christus und auf die Kirche« (Eph 5, 32).

Nicht auf irgendeinen abgesonderten Teil der menschlichen Wesenheit, sondern auf die wahre Einheit ihrer beiden grundlegenden Teile, des männlichen und des weiblichen, bezieht sich ursprünglich das geheimnisvolle Bild Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist. So wie Gott sich zu seiner Schöpfung, wie Christus sich zu seiner Kirche verhält, soll sich auch der Mann zur Frau verhalten. So allgemein bekannt diese Worte auch sind, so wenig wird ihr Sinn doch verstanden. So wie Gott das Weltall schafft, wie Christus die Kirche errichtet, soll der Mann seine weibliche Ergänzung schaffen und bilden. Daß der Mann das aktive und das Weib das passive Prinzip darstellt, daß der Mann bildend auf Verstand und

Charakter der Frau wirken soll – das sind natürlich Binsenwahrheiten, wir haben aber nicht dieses oberflächliche Verhältnis, sondern jenes »große Geheimnis« im Auge, von dem der Apostel spricht. Jenes große Geheimnis stellt eine wesentliche Analogie – wenn auch keine Identität – zu dem Verhältnis dar, welches zwischen dem Menschlichen und Göttlichen besteht. Denn schon die Errichtung der Kirche durch Christus unterscheidet sich von der Erschaffung des Weltalls durch Gott als solchen. Gott erschafft das Weltall aus dem Nichts, aus der reinen Potenz des Seins oder aus der Leere, die allmählich gefüllt wird, das heißt die von der Tat Gottes die realen Formen der intelligiblen Dinge empfängt; dagegen errichtet Christus die Kirche aus einem Material, das, schon mannigfaltig geformt und beseelt, in seinen Teilen selbsttätig ist, und dem nur das Prinzip eines neuen geistigen Lebens in einer neuen, höheren Sphäre mitgeteilt werden muß. Der Mann schließlich hat für sein schöpferisches Wirken in der Person des Weibes das Material, ein Material, das ihm selbst dem Grade der Aktualisation nach gleich ist, vor dem er nur den potentiellen Vorzug der Initiative, nur das Recht und die Pflicht des ersten Schrittes auf dem Wege zur Vollendung, nicht aber die wirkliche Vollendung voraus hat. Gott verhält sich zur Kreatur, wie das All zum Nichts, wie die absolute Fülle des Seins zur reinen Potenz des Seins; Christus verhält sich zur Kirche, wie die aktuelle Vollendung zur Potenz der Vollendung, die zur wirklichen Vollendung gestaltet wird. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist aber das zweier verschieden wirkender, jedoch gleichermaßen unvollkommener Potenzen, welche die Vollkommenheit nur durch einen Prozeß der Wechselwirkung erreichen. Mit anderen Worten, Gott erhält von der Kreatur nichts für sich, das heißt keinerlei Zuwachs, sondern gibt ihr alles; Christus erhält von der Kirche keinerlei Zuwachs im Sinne der Vollkommenheit, sondern gibt ihr alle Vollkommenheit, aber Er erhält von der Kirche Zuwachs im Sinne der Fülle Seines kollektiven Leibes; der Mensch schließlich und sein weibliches alter ego ergänzen sich gegenseitig nicht nur im realen, sondern auch im idealen Sinn, indem sie die Vollkommenheit nur durch Wechselwirkung erreichen. Der Mensch

kann das Ebenbild Gottes im lebendigen Gegenstand seiner Liebe schöpferisch nur so wiederherstellen, daß er damit zugleich dieses Ebenbild auch in sich selber wiederherstellt; aber hierfür hat er von sich aus keine Kraft; denn wenn er sie hätte, so würde er nicht der Wiederherstellung bedürfen; da er aber diese Kraft nicht in sich selber hat, so muß er sie von Gott erhalten. Hinsichtlich seiner weiblichen Ergänzung ist der Mensch (der Mann) folglich nicht an und für sich das schöpferische, gestaltende Prinzip, sondern als Vermittler oder Leiter der göttlichen Kraft. Eigentlich schafft auch Christus nicht mit irgendeiner besonderen eigenen Kraft, sondern mit derselben schöpferischen Kraft Gottes. Da Er aber selber Gott ist, so besitzt Er diese Kraft seiner Natur nach und actu, wir aber besitzen sie durch Gnade und Aneignung, indem wir in uns nur die Möglichkeit (die Potenz) zu ihrer Aufnahme haben.

Indem ich dazu übergehe, die grundlegenden Momente im Prozeß der Verwirklichung der wahren Liebe, das heißt im Prozeß der Integration des menschlichen Wesens oder der Wiederherstellung des Bildes Gottes in ihm darzulegen, sehe ich eine zweifelnde Überraschung bei vielen voraus: Wozu soll man sich anläßlich einer so einfachen Sache, wie es die Liebe ist, in solche unzugänglichen und phantastischen Höhen versteigen? Wenn ich die religiöse Norm der Liebe für phantastisch hielte, würde ich sie natürlich auch nicht vorschlagen. Ebenso würde ich mich, wenn ich nur die *einfache* Liebe im Auge hätte, das heißt die gewöhnlichen, durchschnittlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern – das, was ist, und nicht das, was sein soll –, natürlich aller Betrachtungen über diesen Gegenstand enthalten; denn zweifellos gehören diese einfachen Beziehungen zu jenen Dingen, von denen jemand gesagt hat: es ist nicht gut, das zu tun, aber noch schlimmer, darüber zu sprechen. Die Liebe jedoch, wie ich sie verstehe, ist im Gegenteil eine außerordentlich komplizierte, verdunkelte und verworrene Sache, die eine ganz bewußte Prüfung und Untersuchung verlangt, bei welcher man sich nicht um Einfachheit, sondern um Wahrheit kümmern muß ... Ein fauler Baumstumpf ist zweifellos einfacher als ein vielästiger Baum, und eine Leiche ist einfacher als ein lebender Mensch. Das einfache Verhältnis zu dem,

was man Liebe nennt, wird durch jene endgültige und äußerste Vereinfachung vollendet, die Tod heißt. Ein solches unvermeidliches und unbefriedigendes Ende der »einfachen« Liebe veranlaßt uns, für sie nach einem anderen, komplizierteren Prinzip zu suchen.

VI

Das Anliegen der wahren Liebe gründet sich vor allem auf den *Glauben.* Der Grund-Sinn der Liebe besteht, wie schon gezeigt wurde, darin, daß man einem anderen Wesen die unbedingte Bedeutung zuerkennt. Aber in seinem empirischen, der realen sinnlichen Wahrnehmung unterworfenen Dasein hat dieses Wesen keine unbedingte Bedeutung: es ist unvollkommen seiner Würde und vergänglich seinem Dasein nach. Folglich können wir seine unbedingte Bedeutung nur mit dem Glauben behaupten, der der erhofften Dinge Verkündigung, der unsichtbaren Enthüllung ist[5]. Worauf bezieht sich nun der Glaube im gegebenen Fall? Was heißt eigentlich, an die unbedingte und damit zugleich auch unendliche Bedeutung dieser individuellen Person zu glauben? Zu behaupten, daß sie an sich, in dieser ihrer Besonderheit und Vereinzelung, absolute Bedeutung besitzt, – wäre ebenso widersinnig wie gotteslästerlich. Gewiß, das Wort »Vergötterung« ist auch in der Sphäre von Liebesbeziehungen sehr gebräuchlich, aber ebenso hat ja das Wort »Verrücktheit« in diesem Gebiet seine legale Anwendung. Indem wir dem Gesetz der Logik folgen, das die Identifizierung sich widersprechender Bestimmungen nicht gestattet, und ebenso jenem Gebot der wahren Religion, das den Götzendienst verbietet, müssen wir mithin unter dem Glauben an den Gegenstand unserer Liebe die Bejahung dieses Gegenstandes als eines in Gott seienden und in diesem Sinn unendliche Bedeutung besitzenden verstehen. Natürlich setzt dieses transzendente Verhalten zu seinem Anderen, diese gedankliche Übertragung seines Anderen in

5. Vgl. Hebr 11, 1: »Der Glaube ist das feste Vertrauen auf das, was man erhofft, die Überzeugung von dem, was man nicht sieht.« *Der Übersetzer.*

die Sphäre der Gottheit ein gleiches Verhalten zu sich selber voraus, ein ebensolches Hinausheben seiner selbst in die absolute Sphäre und die Bejahung in ihr. Einer gegebenen Person unbedingte Bedeutung zuerkennen oder an sie glauben (wahre Liebe ist ohne dies unmöglich), das kann ich nur, indem ich sie in Gott bejahe, folglich, indem ich an Gott selbst und an mich als an jemand glaube, der den Mittelpunkt und die Wurzel seines Seins in Gott hat. Dieser dreieinige Glaube ist schon ein bestimmter innerer Akt, und durch ihn wird die erste Grundlage zur wahren Wiedervereinigung des Menschen mit seinem Anderen und zur Wiederherstellung des Abbildes des dreieinigen Gottes in ihm (oder in ihnen) gelegt. Der Akt des Glaubens unter den tatsächlichen Bedingungen der Zeit und des Ortes ist das Gebet (im grundlegenden, nicht im technischen Sinn dieses Wortes). Die untrennbare Vereinigung seiner selbst und des Du in dieser Hinsicht ist der erste Schritt zu einer wirklichen Vereinigung. An und für sich ist dieser Schritt klein, aber ohne ihn ist alles Weitere und Größere unmöglich.

Da für Gott, den Ewigen und Unteilbar-Einen, alles zusammen und auf einmal ist, alles in einem, so bedeutet die Bejahung irgendeines individuellen Wesens in Gott, daß man es nicht in seiner Besonderheit, sondern in allem oder genauer: in der Einheit des Alls bejaht. Da aber dieses individuelle Wesen in seiner gegebenen Wirklichkeit nicht in die Einheit des Alls eingeht, da es getrennt von ihm existiert, als eine materiell abgesonderte Erscheinung, so unterscheidet sich der Gegenstand unserer gläubigen Liebe notwendigerweise von dem empirischen Objekt unserer instinktiven Liebe, wenn er auch untrennbar mit ihm verbunden ist. Es ist ein und dieselbe Person in zwei verschiedenen Gestalten oder in zwei verschiedenen Sphären des Seins, der idealen und der realen. Die erstere ist einstweilen nur eine Idee. Aber in der wahren, gläubigen, sehenden Liebe wissen wir, daß diese Idee nicht unser Hirngespinst ist, sondern daß sie die *Wahrheit* des Gegenstandes ausdrückt, die nur in der Sphäre der äußeren realen Erscheinungen noch nicht verwirklicht ist.

Diese wahre Idee des geliebten Gegenstandes schimmert zwar in den Augenblicken des Liebespathos durch die reale Erscheinung

hindurch, in einer klareren Gestalt jedoch erscheint sie zunächst lediglich als Gegenstand der Einbildung. Die konkrete Form dieser Einbildung, die ideale Gestalt, in die ich die geliebte Person im gegebenen Augenblick einkleide, wird natürlich von mir geschaffen, aber sie wird nicht aus dem Nichts geschaffen, und die Subjektivität dieser Gestalt als solcher, das heißt, der jetzt und hier vor den Augen meiner Seele erscheinenden Gestalt, beweist nicht im geringsten den subjektiven, das heißt nur für mich existierenden Charakter des eingebildeten Gegenstandes selbst. Wenn für mich, der ich mich diesseits der transzendenten Welt befinde, ein gewisser idealer Gegenstand nur als Erzeugnis meiner Einbildung erscheint, so stört das seine volle Realität in einer anderen, höheren Sphäre des Seins nicht. Und obwohl unser reales Leben sich außerhalb dieser höheren Sphäre befindet, so ist sie unserem Intellekt doch nicht ganz fremd, und wir können einen gewissen spekulativen Begriff von den Gesetzen ihres Seins haben. Und dies ist das erste, das grundlegende Gesetz: Wenn in unserer Welt das getrennte und isolierte Dasein Tatsache und Aktualität ist, die Einheit aber bloß Vorstellung und Idee, so besitzt dort umgekehrt die Einheit, oder genauer die All-Einheit Wirklichkeit; die Getrenntheit und Isoliertheit dagegen existieren dort nur potentiell und subjektiv.

Hieraus aber folgt, daß das Sein *dieser* Person in der transzendenten Sphäre kein individuelles im Sinne des hiesigen realen Seins ist. Dort, das heißt in der Wahrheit, ist die individuelle Person bloß ein lebendiger und wirklicher Strahl, aber ein nicht abtrennbarer Strahl einer idealen Leuchte – der all-einigen Wesenheit. Diese ideale Person oder die personifizierte Idee ist nur die Individualisierung der All-Einheit, die unteilbar in jeder dieser ihrer Individualisationen anwesend ist. Und so teilt sich uns, wenn wir uns die ideale Form des geliebten Gegenstandes vorstellen, die all-einige Wesenheit mit. Wie müssen wir sie uns nun denken?

VII

Gott, der Einzige, der alles, was nicht Er selbst ist, als sein Anderes von sich unterscheidet, vereinigt dies alles mit sich, indem Er es sich zusammen und zugleich in der absolut vollkommenen Form, folglich als Eines vorstellt. Diese *andere* Einheit, von der ursprünglichen Einheit Gottes verschieden, wenn auch nicht von ihr abtrennbar, ist in bezug auf Gott eine passive, weibliche Einheit, da hier die ewige Leere (die reine Potenz) die Fülle des göttlichen Lebens empfängt. Wenn aber *im Grunde* dieser ewigen Weiblichkeit das reine Nichts liegt, so ist für Gott dieses Nichts ewig durch das Bild der absoluten Vollkommenheit verdeckt, das sie von der Gottheit empfängt. Diese Vollkommenheit, die sich für uns verwirklicht, ist für Gott, das heißt in der Wahrheit schon tatsächlich vorhanden. Die ideale Einheit, nach der unsere Welt strebt und die das Ziel des kosmischen und geschichtlichen Prozesses bildet, kann nicht ausschließlich und allein ein subjektiver Begriff irgendjemandes sein (wessen auch?); sie ist wahrhaftig da, als ewiger Gegenstand der Liebe Gottes, als sein (das heißt Gottes) ewiges Anderes.

Dieses lebendige Ideal der göttlichen Liebe enthält, indem es unserer Liebe vorangeht, in sich das Geheimnis ihrer Idealisierung. Hier ist die Idealisierung des niederen Wesens zugleich die beginnende Realisierung des höheren, und darin besteht die Wahrheit des Liebespathos. Die volle Realisierung aber, die Verwandlung des individuellen weiblichen Wesens in einen von seiner hellstrahlenden Quelle untrennbaren Strahl der ewigen göttlichen Weiblichkeit, wird eine wirkliche, nicht nur subjektive, sondern auch objektive Wiedervereinigung des individuellen Menschen mit Gott, die Wiederherstellung des lebendigen und unsterblichen Ebenbildes Gottes in ihm sein.

Der Gegenstand der wahren Liebe ist nicht einfach, sondern zwiefach: wir lieben erstens jenes ideale Wesen (ideal nicht im abstrakten Sinn, sondern im Sinne seiner Zugehörigkeit zu der anderen, höheren Sphäre des Seins), das wir in unsere ideale Welt ein-

führen müssen; zweitens lieben wir das natürliche menschliche Wesen, das den lebendigen, persönlichen Stoff für diese Realisation abgibt und so nicht im Sinne unserer subjektiven Vorstellung, sondern im Sinne seiner tatsächlichen objektiven Verwandlung oder Wiedergeburt idealisiert wird. Auf solche Weise ist die wahre Liebe untrennbar eine *aufsteigende* und eine *absteigende* Liebe (amor ascendens und amor descendens, oder die beiden Aphroditen, die Platon gut unterschied, aber schlecht einteilte – Ἀφροδίτη οὐρανία und Ἀφροδίτη πάνδημος). Für Gott hat sein Anderes (das Weltall) von Ewigkeit her die Gestalt der vollkommenen Weiblichkeit, aber Er will, daß diese Gestalt nicht nur für Ihn da sei, sondern, daß sie sich für jedes individuelle Wesen realisiere und verkörpere, das fähig ist, sich mit ihr zu vereinigen. Zu gleicher Realisierung und Verkörperung strebt auch die ewige Weiblichkeit selbst, die nicht nur eine untätige Gestalt im Intellekte Gottes ist, sondern ein lebendiges geistiges Wesen, das über die ganze Fülle der Kräfte und Wirkungen verfügt. Der gesamte kosmische und historische Prozeß ist ein Prozeß ihrer Realisierung und Verkörperung in großer Mannigfaltigkeit der Formen und Grade.

In der Geschlechtsliebe, soweit sie wahrhaft verstanden und wahrhaft verwirklicht wird, erhält diese göttliche Wesenheit das Mittel zu ihrer endgültigen Verkörperung im individuellen Leben des Menschen, die Möglichkeit der allertiefsten und zugleich der alleräußerlichsten, real-fühlbaren Vereinigung mit ihm. Daher jener Schimmer unirdischer Seligkeit, jenes Wehen nicht hiesiger Freude, von denen sogar eine unvollkommene Liebe begleitet wird, und die sie, auch wenn sie unvollkommen ist, zum größten Genuß der Menschen und Götter machen – *hominom divomque voluptas*[6]. Daher auch das tiefste Leiden der Liebe, die keine Kraft hat, ihren wahren Gegenstand festzuhalten, und sich immer mehr und mehr von ihm entfernt.

Hier erhält auch jenes Element der Vergötterung und grenzenlosen Hingabe seinen rechtmäßigen Platz, das der Liebe so eigentümlich ist und so wenig Sinn hat, wenn es sich nur auf ihren irdischen Gegenstand, getrennt vom himmlischen, bezieht.

6. Lucretius, *De rerum natura I, I.*

Die mystische Grundlage des zwiefachen, oder besser gesagt, des zweiseitigen Charakters der Liebe entscheidet die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederholung der Liebe. Der himmlische Gegenstand unserer Liebe ist nur *einer*, immer und für alle ein und derselbe – die ewige göttliche Weiblichkeit; da aber die Aufgabe der wahren Liebe nicht nur darin besteht, diesen höchsten Gegenstand zu verehren, sondern darin, daß man ihn in einem anderen, niederen Wesen von der gleichen weiblichen Form, jedoch von irdischer Natur verkörpert, dieses Wesen aber bloß eines von vielen ist, so *kann* dessen einzigartige Bedeutung für den Liebenden natürlich auch vergänglich sein. Ob sie vergänglich sein *muß* und weshalb, das wird schon in jedem individuellen Fall entschieden und hängt nicht von der einigen und unwandelbaren mystischen Grundlage des wahren Liebesprozesses ab, sondern von seinen weiteren sittlichen und physischen Bedingungen, mit denen wir uns nun befassen müssen.

FÜNFTER AUFSATZ

I

Das unwillkürliche und unmittelbare Gefühl enthüllt uns den Sinn der Liebe als der höchsten Offenbarung des individuellen Lebens, das in der Vereinigung mit einem anderen Wesen seine eigene Unendlichkeit findet. Genügt denn diese wenn auch nur einen Augenblick währende Offenbarung nicht? Ist es denn wenig, diese unbedingte Bedeutung, wenn auch nur einmal im Leben, wirklich zu fühlen?

> Und ich weiß, denn ich sah zu den Sternen empor,
> Daß wir beide sie schauten wie Götter zuvor[1].

Schon dem poetischen Gefühl allein genügt das schwerlich. *Das Bewußtsein der Wahrheit und der Wille zum Leben* aber können sich damit keineswegs abfinden. Eine Unendlichkeit, die lediglich einen *Augenblick* währt, ist ein unerträglicher Widerspruch für den Intellekt, eine Glückseligkeit nur in der Vergangenheit ist eine Qual für den Willen. Es gibt Augenblicke des Aufscheinens eines andersartigen Lichtes, nach denen

> Finstrer noch ist's im alltäglichen Leben,
> Als nach des Herbstes hellzuckenden Blitzen ...

Sind sie nur ein Trug, so können sie auch in der Erinnerung nur Scham und Bitterkeit der Enttäuschung hervorrufen. Sind sie aber keine Täuschung gewesen, haben sie uns irgendeine Wirklichkeit enthüllt, die sich später wieder verbarg und für uns verschwand – warum müssen wir uns dann mit diesem Verschwinden abfinden? Wenn das, was verloren ging, echte Wirklichkeit war, dann besteht die Aufgabe des Bewußtseins und des Willens nicht darin, den Verlust als endgültig hinzunehmen, sondern darin, seine Ursachen zu verstehen und zu beseitigen.

Die nächstliegende Ursache (wie es teilweise im vorigen Abschnitt gezeigt wurde) besteht in der Entartung der Liebesbezie-

1. FET (Pseudonym für SCHENSCHIN).

hung selbst. Das beginnt sehr früh. Kaum hat das ursprüngliche Pathos der Liebe Zeit gehabt, uns das Land einer anderen, besseren Wirklichkeit zu zeigen – mit einem anderen Prinzip und Gesetz des Lebens –, so sind wir sofort bestrebt, den Aufschwung der Energie, der auf diese Offenbarung folgt, zu nutzen, nicht um dahin zu gelangen, wohin sie uns ruft, sondern nur, um in der gleichen niederen Wirklichkeit, über die uns die Liebe eben erhoben hatte, nur noch kräftigere Wurzeln zu schlagen und uns in ihr dauerhafter einzurichten. Die gute Botschaft von dem verlorenen Paradies – die Kunde von der Möglichkeit seiner Wiederkehr – fassen wir als Aufforderung auf, uns endlich im Land der Verstoßung zu *naturalisieren*, rascher in den vollen und erblichen Besitz unseres kleinen Anteils mit allen seinen Disteln und Dornen zu gelangen. Jene Aufhebung der persönlichen Begrenztheit, welche die Liebesleidenschaft kennzeichnet und ihren grundlegenden Sinn ausmacht, führt in Wirklichkeit nur zu einem *Egoismus zu Zweit*, dann zu Dritt und so weiter. Das ist natürlich immerhin besser, als ein Egoismus für sich allein, aber die Morgendämmerung der Liebe hatte ganz andere Horizonte eröffnet.

Sobald die materielle Wirklichkeit, so wie sie ist, zum Lebensraum der Liebesvereinigung wird, entartet in entsprechender Weise auch gleich die Ordnung der Vereinigung selbst. Ihre »nicht hiesige«, mystische Grundlage, die sich so stark in der ursprünglichen Leidenschaft bekundete, wird als eine flüchtige Exaltation vergessen, als das Erwünschteste aber, als das wesentliche Ziel und zugleich als erste Bedingung der Liebe wird das angesehen, was bloß deren äußerste, bedingte Erscheinung sein soll. Dieses Letzte – die physische Vereinigung –, an die Stelle des Ersten gesetzt und auf diese Weise seines *menschlichen* Sinnes beraubt, dem animalischen Sinn zurückgegeben – macht die Liebe nicht nur ohnmächtig gegenüber dem Tod, sondern wird selbst unausbleiblich zum sittlichen Grab der Liebe, das die Liebenden viel früher aufnehmen wird als das physische Grab.

Es ist schwerer, gegen diese Ordnung persönlich und unmittelbar anzugehen, als zu begreifen, worin dieser Kampf bestehen soll. Dies läßt sich mit wenigen Worten sagen. Um diese schlechte

Ordnung der Lebenserscheinungen aufzuheben, muß man sie vor allem als nicht normal erkennen, wodurch man zugleich behauptet, daß eine andere, normale Ordnung existiert, bei der alles Äußere und Zufällige dem inneren Sinn des Lebens untergeordnet ist. Eine solche Behauptung darf sich nicht auf leere Worte beschränken; der Erfahrung der äußeren Sinne muß statt eines abstrakten Prinzips eine andere Erfahrung entgegengesetzt werden – *die Erfahrung des Glaubens.* Letztere ist unvergleichlich schwerer zu gewinnen als erstere, denn sie ist mehr durch eine innerliche Tat bedingt, als durch eine Wahrnehmung von außen. Nur durch folgerechte Akte des bewußten Glaubens gelangen wir in eine wirkliche Wechselbeziehung zum Wahrhaft-Seienden und dadurch auch in eine wahre Wechselbeziehung zu unserem »Anderen«; nur auf dieser Grundlage kann das Bewußtsein der Unbedingtheit der anderen Person (und folglich auch der Unbedingtheit unserer Vereinigung mit ihr) für uns bewahrt und gefestigt werden, jener Unbedingtheit, die sich im Pathos der Liebe enthüllt, ohne daß wir uns darüber Rechenschaft ablegen; denn dieses Liebespathos kommt und vergeht, der Glaube der Liebe aber bleibt.

Um jedoch nicht ein toter Glaube zu bleiben, muß er sich unentwegt gegen die reale Umwelt behaupten, wo der sinnlose Zufall seine Herrschaft auf dem Spiel animalischer Leidenschaften und noch schlimmerer menschlicher Leidenschaften errichtet. Gegen diese feindlichen Mächte besitzt die gläubige Liebe nur eine Verteidigungswaffe: die Geduld bis zum Ende. Um ihre Seligkeit zu verdienen, muß sie ihr Kreuz auf sich nehmen. In unserer materiellen Umwelt kann man wahre Liebe nicht bewahren, wenn man sie nicht als sittliche Heldentat ansieht und hinnimmt. Nicht umsonst erinnert die rechtgläubige Kirche im Ritual der *Ehe* an die heiligen *Märtyrer* und setzt deren Kränzen die ehelichen Kränze gleich.

Der religiöse Glaube und die sittliche Heldentat beschützen den individuellen Menschen und seine Liebe während seines Lebens vor dem Verschlungenwerden durch die stoffliche Umwelt, geben ihm aber noch nicht den Sieg über den Tod. Die innere Umwandlung des Liebesgefühls, die Veredelung der entarteten Liebesbezie-

hungen verbessert nicht das schlechte Gesetz des physischen Lebens, noch hebt sie es auf, weder in der äußeren Welt, noch im Menschen selbst. *Real* bleibt der Mensch nach wie vor ein beschränktes Wesen, das der stofflichen Natur unterworfen ist. Seine innere – mystische und sittliche – Vereinigung mit der ergänzenden Individualität vermag weder ihre gegenseitige Abgeschlossenheit und Undurchdringlichkeit noch ihre gemeinsame Abhängigkeit von der dinglichen Welt zu überwinden. Das letzte Wort behält nicht die sittliche Heldentat, sondern das erbarmungslose Gesetz des organischen Lebens und Sterbens, und auch jene Menschen, die bis ans Ende für das ewige Ideal eintraten, sterben zwar mit menschlicher Würde, aber mit der Ohnmacht eines Tieres.

Solange sich die individuelle Heldentat auf ihren nächsten Gegenstand beschränkt – die Verbesserung der entarteten persönlichen Beziehung zwischen zwei Wesen –, ebenso lange bleibt sie notwendig ohne endgültigen Erfolg auch in diesem ihren unmittelbaren Anliegen. Denn das Übel, mit dem die wahre Liebe zusammenstößt, das Übel der stofflichen Abgeschlossenheit und Undurchdringlichkeit und des äußeren Widerstreites zweier Wesen, die einander innerlich ergänzen – dieses Übel ist ein spezieller, wenn auch typischer Fall der allgemeinen Verzerrung, der unser Leben unterworfen ist, und nicht nur das unsrige, sondern auch das Leben der ganzen Welt.

Sich wirklich retten, das heißt sein individuelles Leben in der wahren Liebe neu erstehen und verewigen lassen, kann der einzelne Mensch nur in der Gemeinsamkeit, in Verbindung mit allen. Er hat das Recht und die Pflicht, seine Individualität gegen das schlechte Gesetz des allgemeinen Lebens zu verteidigen, nicht aber das Recht, sein eigenes Wohl vom wahren Wohl aller Lebenden zu trennen. Daraus, daß die tiefste und intensivste Erscheinung der Liebe sich in der Wechselbeziehung zweier einander ergänzender Wesen ausdrückt, folgt keineswegs, daß diese Wechselbeziehung sich von allem anderen als etwas sich selbst Genügendes abtrennen und abschließen könnte; im Gegenteil, eine solche Absonderung ist der Untergang der Liebe; denn die geschlechtliche Beziehung an und für sich erweist sich (objektiv), bei all

ihrer subjektiven Bedeutung, lediglich als vorübergehende, empirische Erscheinung. Ebenso folgt daraus, daß die vollkommene Vereinigung zweier solcher Einzelwesen immer die grundlegende und wahre Form des individuellen Lebens sein wird, keineswegs, daß diese in ihrer individuellen Vollkommenheit abgeschlossene Lebensform leer bleiben muß, da sie doch im Gegenteil, schon der Natur des Menschen gemäß, fähig und bestimmt ist, sich mit einem universellen Inhalt zu füllen. Schließlich, wenn der sittliche Sinn der Liebe die Wiedervereinigung dessen verlangt, was zu Unrecht getrennt ist, die Ineinssetzung seiner selbst und des Anderen, so würde es diesem sittlichen Sinn der Liebe selbst widersprechen, die Aufgabe unserer individuellen Vollkommenheit vom Prozeß der universalen Vereinigung abzutrennen, selbst wenn eine solche Trennung physisch möglich wäre.

II

Somit begegnet jeder Versuch, den individuellen Prozeß der Wiedergeburt in der wahren Liebe abzusondern und zu isolieren, einem dreifachen unüberwindlichen Hindernis; insoweit unser individuelles Leben mit seiner Liebe, abgetrennt vom Prozeß des universalen Lebens, sich erstens unvermeidlich als physisch unzulänglich erweist, als ohnmächtig gegen Zeit und Tod, dann als geistig leer, als inhaltlos, und schließlich als sittlich unwürdig. Wenn die Phantasie das physische und logische Hindernis überspringt, so muß doch auch sie vor der sittlichen Unmöglichkeit Halt machen.

Setzen wir etwas ganz Phantastisches voraus, nehmen wir an, daß irgendein Mensch seinen Geist durch konsequente Konzentration seines Bewußtseins und seines Wollens so gestärkt und seine körperliche Natur durch Askese so gereinigt hätte, daß er tatsächlich (für sich und seinen ihn ergänzenden »Anderen«) die wahre Ganzheit der menschlichen Individualität wiederhergestellt, die volle Vergeistigung und Unsterblichkeit erreicht hätte. Wird diese wiedergeborene Individualität ihre einsame Glück-

seligkeit in einer Umgebung genießen, in der alles nach wie vor leidet und untergeht? Aber gehen wir noch weiter. Möge dieses umgewandelte Paar die Fähigkeit erhalten haben, allen anderen seinen höheren Zustand mitzuteilen – das ist natürlich unmöglich, insofern er durch eine persönliche sittliche Tat bedingt ist – aber möge es so etwas wie einen (philosophischen) Stein der Weisen oder ein Lebens-Elixier geben! Siehe da, alle auf der Erde Lebenden sind von ihren Übeln und Gebrechen geheilt, alle sind frei und unsterblich. Um aber hierbei glücklich zu sein, bedürfen sie noch der Erfüllung einer Bedingung: sie müssen ihre Väter vergessen, müssen die eigentlichen Urheber dieses ihres Wohlergehens vergessen, denn wie phantastisch auch immer die Bedeutung wäre, die man der persönlichen Tat beimessen würde, so war es dennoch notwendig, daß Tausende und aber Tausende von Generationen mit ihrer vereinten kollektiven Mühe die Kultur schufen, die sittlichen und geistigen Konstruktionen, ohne die diese Aufgabe der individuellen Wiedergeburt nicht nur nicht hätte erfüllt, sondern nicht einmal im Gedanken hätte vorweggenommen werden können. Und diese Milliarden von Menschen, die ihr Leben für andere hingaben, werden in ihren Gräbern modern, während ihre müßigen Nachkommen gleichmütig das ihnen geschenkte Glück genießen! Dies würde doch eine sittliche Verwilderung voraussetzen und sogar Schlimmeres; denn auch die Wilden ehren ihre Ahnen und halten Gemeinschaft mit ihnen. Wie kann da der endgültige und höchste Zustand der Menschheit auf Ungerechtigkeit, Undankbarkeit und Vergessen gegründet sein? Ein Mensch, der die höchste Vollendung erreicht hat, kann eine so unwürdige Gabe nicht annehmen; wenn er nicht imstande ist, dem Tod seine *ganze* Beute zu entreißen, wird er lieber auf Unsterblichkeit verzichten.

Zerschlag diesen Becher: in ihm ist böses Gift verborgen.

Zum Glück ist dies alles bloß eine willkürliche und müßige Phantasie, und zu solch tragischer Prüfung der *sittlichen* Solidarität in der Menschheit wird es kraft unserer *natürlichen* Solidarität mit der ganzen Welt niemals kommen – infolge der physischen Unmöglichkeit einer *partiellen* Lösung der Lebensaufgabe

durch einen einzelnen Menschen oder eine einzelne Generation. Unsere Wiedergeburt ist untrennbar mit der Umwandlung des Weltalls verbunden, mit der Umgestaltung seiner Formen des Raumes und der Zeit. Das wahre Leben der Individualität in ihrer vollen und unbedingten Bedeutung wird nur in der entsprechenden Entwicklung des allweltlichen Lebens verwirklicht und verewigt, an dem wir tätig teilnehmen müssen, das aber nicht von uns geschaffen wird. Unser persönliches Anliegen ist, sofern es wahr ist, das gemeinsame Anliegen der ganzen Welt – die Realisierung und Individualisierung der all-einigen Idee und die Durchgeistigung der Materie. Sie wird durch den kosmischen Prozeß in der natürlichen Welt vorbereitet, durch den geschichtlichen Prozeß in der Menschheit fortgesetzt und vollendet. Die Tatsache, daß wir die allseitige Verbindung der konkreten Einzelheiten in der Einheit des Ganzen nicht kennen, läßt uns hierbei die Freiheit des Handelns, die mit allen ihren Folgen schon von Ewigkeit her in den absoluten allumfassenden Plan eingegangen ist.

Die all-einige Idee kann sich endgültig nur in der Fülle vollkommener Individualitäten realisieren und verkörpern. Das letzte Ziel also des gesamten Geschehens ist die höchste Entwicklung jeder Individualität in der vollsten Einheit aller. Dies schließt aber notwendig auch unser Lebensziel in sich ein. Wir haben folglich weder Anlaß noch die Möglichkeit, dieses Ziel vom allgemeinen Ziel abzutrennen oder zu isolieren. Die Welt hat uns ebenso nötig, wie wir sie; das All ist seit Ewigkeit an der Erhaltung, Entwicklung und Verewigung alles dessen interessiert, was für uns wirklich nötig und wünschenswert ist, alles Positiven und Würdigen in unserer Individualität, und es bleibt uns nur übrig, möglichst bewußt und tätig am allgemeinen geschichtlichen Prozeß teilzunehmen – für uns selbst und für alle Anderen *untrennbar*.

III

Dem wahren Sein oder der all-einigen Idee stellt sich in unserer Welt das stoffliche Sein entgegen – jenes Sein, das durch seine

sinnleere Starrheit auch unsere Liebe unterdrückt und nicht zuläßt, daß ihr Sinn sich verwirklicht. Die Haupteigenschaft dieses stofflichen Seins ist eine *doppelte Undurchdringlichkeit.* Erstens die Undurchdringlichkeit *in der Zeit,* kraft deren jeder nachfolgende Augenblick des Seins den vorhergehenden nicht in sich bewahrt, sondern ihn ausschließt oder ihn durch sich aus der Existenz verdrängt, so daß alles Neue im Bereich des Stoffes auf Kosten des Früheren oder zu dessen Nachteil geschieht. Zweitens die Undurchdringlichkeit *im Raum,* kraft deren zwei Teile des Stoffes (zwei Körper) nicht gleichzeitig ein und denselben Platz, das heißt ein und denselben Teil des Raumes einnehmen können, sondern notwendig einander verdrängen. Somit ist das, was unserer Welt zugrunde liegt, ein Sein im Zustand des Zerfalls, ein Sein, das in die einander ausschließenden Teile und Momente zerstükkelt ist. Einen so tiefen Untergrund also und eine so breite Grundlage müssen wir für jene verhängnisvolle Aufteilung der Wesen annehmen, in der alles Elend auch unseres persönlichen Lebens einbegriffen ist. Diese doppelte Undurchdringlichkeit der Körper und Erscheinungen zu besiegen, die äußere reale Umwelt der inneren All-Einheit der Idee gemäß zu gestalten, das ist die Aufgabe des Welt-Prozesses, die ebenso einfach im allgemeinen Begriff wie kompliziert und schwierig in der konkreten Verwirklichung ist.

Das sichtbare Vorherrschen der materiellen Grundlage unserer Welt und unseres Lebens ist noch so groß, daß sogar manche gewissenhaften, aber etwas einseitigen Geister denken, es existiere außer diesem stofflichen Sein in seinen verschiedenen Abarten überhaupt nichts. Ganz zu schweigen davon, daß die Anerkennung dieser sichtbaren Welt als der einzigen eine willkürliche Hypothese ist, an die man glauben, die man aber nicht beweisen kann, so muß man – auch ohne die Grenzen dieser Welt zu überschreiten – vom Standpunkt des faktisch Gegebenen aus anerkennen, daß der Materialismus dennoch nicht recht hat. Faktisch existiert sogar auch in unserer sichtbaren Welt vieles, was nicht nur eine Abart des stofflichen Seins in seiner räumlichen und zeitlichen Undurchdringlichkeit darstellt, sondern sogar eine direkte Verneinung und

Aufhebung dieser selben Undurchdringlichkeit ist. Solcherart ist erstens die allgemeine Gravitation, in der die Teile der stofflichen Welt einander nicht ausschließen, sondern im Gegenteil bestrebt sind, einander einzuschließen, sich gegenseitig aufzunehmen. Man kann einem vorgefaßten Prinzip zuliebe eine vermeintlich wissenschaftliche Hypothese nach der andern aufstellen. Niemals wird es jedoch dem vernünftigen Verstehen gelingen, aus den Bestimmungen des trägen Stoffes Faktoren mit gerade entgegengesetzten Eigenschaften zu erklären: Niemals wird es gelingen, die *An*ziehungskraft auf *die Aus*dehnung zurückzuführen, einen Trieb aus der Undurchdringlichkeit abzuleiten und ein Streben als – Trägheitsvermögen zu verstehen. Indessen wäre ohne diese nichtstofflichen Faktoren auch das einfachste körperliche Sein unmöglich. Der Stoff an sich ist doch nur eine unbestimmte und zusammenhanglose Gesamtheit von Atomen, denen eher aus Großmut als mit triftigem Grund eine ihnen eigene Bewegung verliehen wird. In jedem Fall ist es für eine bestimmte und beständige Vereinigung von stofflichen Partikeln zu Körpern erforderlich, daß ihre Undurchdringlichkeit oder, was dasselbe ist, ihre absolute Zusammenhanglosigkeit durch eine größere oder geringere positive Wechselwirkung zwischen ihnen ersetzt wird. Auf solche Weise setzt unser ganzes Weltall, insofern es nicht ein Chaos voneinander getrennter Atome, sondern ein einiges und zusammenhängendes Ganzes ist, über sein vielfältiges Material hinaus noch eine Form der Einheit voraus (und ebenso eine tätige Kraft welche sich die dieser Einheit sich widersetzenden Elemente unterwirft). Die Einheit der stofflichen Welt ist nicht eine stoffliche Einheit – eine solche kann es überhaupt nicht geben, das ist eine contradictio in adjecto. Der von dem widerstofflichen (also vom Standpunkt des Materialismus aus von dem widernatürlichen) Gesetz der Gravitation gestaltete Leib des Weltalls ist eine real-ideale, psycho-physische Ganzheit oder geradezu (in Übereinstimmung mit dem Gedanken NEWTONS vom *sensorium Dei*): ein *mystischer Leib*.

Außer durch die Kraft der universalen Gravitation wird die ideale All-Einheit auf geistig-körperliche Weise im Welt-Leib ver-

mittels des Lichts und anderer verwandter Erscheinungen (Elektrizität, Magnetismus, Wärme) verwirklicht. Ihr Charakter befindet sich in einem so offenkundigen Kontrast zu den Eigenschaften des undurchdringlichen und trägen Stoffes, daß auch die materialistische Wissenschaft durch die Augenscheinlichkeit genötigt wird, hier eine besondere Art von halbstofflicher Substanz anzuerkennen, die sie Äther nennt. Das ist eine unwägbare, alles durchdringende und für alles durchdringbare Materie – mit einem Wort, ein *nichtstofflicher Stoff*.

Durch diese Verkörperungen der all-einigen Idee – die Gravitation und den Äther – erhält sich unsere wirkliche Welt; der Stoff an sich aber, das heißt die tote Gesamtheit der trägen und undurchdringlichen Atome wird vom abstrahierenden Verstand bloß gedacht, aber nicht beobachtet und in keiner Wirklichkeit entdeckt. Wir kennen keinen Moment, da dem materiellen Chaos echte Realität zugekommen, die kosmische Idee aber ein körperloser und ohnmächtiger Schatten gewesen wäre; wir setzen nur einen solchen Moment voraus – als den Ausgangspunkt des Weltprozesses in den Grenzen unseres sichtbaren Weltalls.

Bereits in der natürlichen Welt gehört der Idee alles; ihr wahres Wesen aber verlangt, daß nicht nur alles ihr gehöre, alles in sie eingeschlossen oder von ihr umfaßt werde, sondern daß auch *sie selbst allem gehöre*, daß alles, das heißt *alle* einzelnen und individuellen Wesen – und folglich auch *jedes* von ihnen –, tatsächlich die ideale All-Einheit besitzen, sie in sich einschließen. Die vollkommene All-Einheit verlangt schon ihrem eigentlichen Begriff nach volles Gleichgewicht, volle Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung zwischen dem Einigen und Allem, zwischen dem Ganzen und den Teilen, zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Die Fülle der Idee verlangt, daß die größte Einheit des Ganzen sich in der größten Selbständigkeit und Freiheit der partiellen und einzelnen Elemente verwirklicht – in ihnen selbst, durch sie und für sie. In diese Richtung geht der kosmische Prozeß bis zum Erschaffen der tierischen Individualität, für welche die Einheit der Idee in der Gestalt der Gattung existiert. Einheit wird im Moment der geschlechtlichen Anziehung mit voller

Stärke empfunden, da sich die innere Einheit oder die Gemeinschaft mit dem Anderen (mit »Allem«) konkret in der Beziehung zum einzelnen Wesen des anderen Geschlechts verkörpert, das dieses ergänzende »Alles« in Einem darstellt. Schon das individuelle Leben des tierischen Organismus selbst enthält in sich ein gewisses, wenn auch beschränktes Ebenbild der All-Einheit, insofern sich hier eine volle Solidarität und Gegenseitigkeit aller einzelnen Organe und Elemente in der Einheit des lebendigen Körpers verwirklicht. Wie aber diese organische Solidarität *im* Tier nicht über die Grenzen seiner körperlichen Beschaffenheit hinausgeht, so ist auch *für* das Tier die Gestalt des ergänzenden »Anderen« gänzlich durch einen ebensolchen einzelnen Körper mit der ausschließlichen Möglichkeit nur einer materiellen, partiellen Vereinigung begrenzt. Daher nimmt die überzeitliche Unendlichkeit oder die Ewigkeit der Idee, die in der lebensvollen schöpferischen Macht der Liebe wirksam ist, hier die schlechte gradlinige Form der unbegrenzten Fortpflanzung an, das heißt der Wiederholung eines und desselben Organismus im einförmigen Wechsel einzelner, zeitweiliger Existenzen.

Im menschlichen Leben wird die gerade Linie der Fortpflanzung der Gattung zwar in der Grundlage erhalten, es bilden sich aber im geschichtlichen Prozeß dank der Entfaltung des Bewußtseins und des bewußten Zusammenlebens in Gemeinschaften immer umfangreichere Kreise sozialer und kultureller Organismen, die sich kreisförmig ansetzen. Die sozialen Organismen werden von derselben lebenskräftigen schöpferischen Kraft der Liebe hervorgebracht, die auch die physischen Organismen erzeugt. Diese Kraft schafft unmittelbar die Familie, die Familie aber ist das gestaltende Element einer jeden Gesellschaft. Ungeachtet dieser genetischen Verbindung ist das Verhältnis der menschlichen Individualität zur Gesellschaft ein wesentlich anderes als das Verhältnis der tierischen Individualität zur Gattung: Der Mensch ist nicht nur ein vergänglicher Baustein der Gesellschaft. Die Einheit des sozialen Organismus *koexistiert tatsächlich* mit jedem seiner individuellen Glieder, hat das Dasein nicht nur in ihm und durch es, sondern auch *für* es, befindet sich mit ihm in einer bestimmten

Verbindung und Wechselbeziehung: Das gesellschaftliche und das individuelle Leben durchdringen sich gegenseitig von allen Seiten. Folglich haben wir hier ein viel vollkommeneres Bild einer Verkörperung der all-einigen Idee als im physischen Organismus. Zugleich beginnt hier von innen her (aus dem Bewußtsein) der Prozeß der Integration in der Zeit (oder gegen die Zeit). Ungeachtet des sich auch in der Menschheit fortsetzenden Wechsels der Generationen gibt es schon Ansätze zu einer Verewigung der Individualität im Ahnenkultus – dieser Grundlage jeglicher Kultur – in der Überlieferung – dem Gedächtnis der Gesellschaft – in der Kunst und endlich in der historischen Wissenschaft. Der unvollkommene, keimhafte Charakter einer solchen Verewigung entspricht der Unvollkommenheit der menschlichen Individualität und der Gesellschaft selbst. Jedoch der Fortschritt ist unzweifelhaft, und die endgültige Aufgabe wird klarer und kommt näher.

IV

Wenn die Wurzel des *verkehrten* Daseins in der Undurchdringlichkeit besteht, das heißt in dem gegenseitigen Ausschluß der Wesen, so besteht das wahre Leben darin, daß man im anderen wie in sich selber lebt oder daß man im anderen die positive und unbedingte Ergänzung seines Wesens findet. Grundlage und Typus dieses wahren Lebens bleibt die Geschlechts- oder Gattenliebe und wird es immer bleiben. Ihre eigene Verwirklichung ist indessen, wie wir sahen, ohne eine entsprechende Umwandlung der gesamten äußeren Umwelt nicht möglich, das heißt die Integration des individuellen Lebens verlangt notwendig eine ebensolche Integration in den Sphären des gesellschaftlichen und allweltlichen Lebens. Ein bestimmter Unterschied oder ein Getrenntsein der Lebenssphären, der individuellen wie der kollektiven, wird und soll niemals in Fortfall kommen; denn eine allgemeine Verschmelzung würde zur Unterschiedslosigkeit und Leere, nicht aber zur Fülle des Seins führen. Eine wahre Vereinigung setzt ein wahres Getrenntsein der zu Vereinigenden voraus, freilich ein Ge-

trenntsein, kraft dessen diese sich gegenseitig nicht ausschließen sondern ergänzen, indem ein jeder im anderen die Fülle des eigenen Lebens findet. Wie in der individuellen Liebe zwei verschiedene, aber gleichberechtigte und gleichwertige Wesen einander nicht als negative Grenze, sondern als positive Ergänzung dienen, so muß ganz dasselbe auch in allen Sphären des kollektiven Lebens der Fall sein; jeder soziale Organismus muß für jedes seiner Glieder nicht die äußere Grenze von dessen Wirksamkeit, sondern seine positive Stütze und Ergänzung sein: Wie für die geschlechtliche Liebe (in der Sphäre des persönlichen Lebens) das einzelne »Andere« zugleich Alles ist, so muß seinerseits das soziale *Alles,* kraft der positiven Solidarität aller seiner Elemente, für jedes von diesen als wirkliche Einheit erscheinen, gleichsam als ein anderes, es (in einer neuen, breiteren Sphäre) ergänzendes lebendiges Wesen.

Wenn die Beziehungen der individuellen Glieder der Gesellschaft untereinander brüderlich sein müssen (und kindlich – in Bezug auf die vergangenen Geschlechter und ihre sozialen Vertreter), so muß ihre Verbindung mit allen sozialen Sphären – örtlichen, nationalen und schließlich der weltumfassenden – noch innerlicher, allseitiger und bedeutender sein. Diese Verbindung des aktiven menschlichen (des persönlichen) Prinzips mit der im sozialen, geistig-körperlichen Organismus verkörperten all-einigen Idee muß ein lebendiges *syzygisches* Verhältnis sein[2]. Sich seiner gesellschaftlichen Sphäre nicht unterordnen und nicht über sie herrschen, sondern mit ihr in einer Wechselwirkung der Liebe stehen, ihr als tätiges, befruchtendes Prinzip der Bewegung dienen und in ihr die Fülle der Lebens-Bedingungen und -Möglichkeiten finden – dergestalt ist das Verhältnis der wahren menschlichen Individualität nicht nur zu ihrer nächsten sozialen Umwelt, zu ihrem

2. Vom griechischen *Syzygia* – harmonische Verbindung. Ich bin genötigt, diesen neuen Ausdruck einzuführen, da ich in der existierenden Terminologie keinen anderen, besseren finde. Ich vermerke, daß die Gnostiker das Wort *Syzygia* in einem anderen Sinn gebrauchten und daß, ganz allgemein, der Gebrauch eines bestimmten Terminus durch Häretiker diesen noch nicht zu einem häretischen macht.

Volk, sondern auch zur ganzen Menschheit. In der Bibel werden Städte, Länder, das Volk Israel und danach auch die ganze wiedergeborene Menschheit oder die ökumenische Kirche in den Gestalten weiblicher Individualitäten dargestellt, und dies ist nicht eine reine Metapher. Daraus, daß die Einheit der sozialen Körper als Gestalten für unsere äußeren Sinne nicht wahrnehmbar ist, folgt keineswegs, daß sie überhaupt nicht existiert: Ist doch auch unsere eigene körperliche Gestalt für die einzelne Gehirnzelle und ein Blutkörperchen nicht wahrnehmbar und nicht erkennbar; wenn wir als eine Individualität, die zur Fülle des Lebens fähig ist, uns von diesen elementaren Individualitäten nicht nur durch größere Klarheit und Weite des vernünftigen Bewußtseins, sondern auch durch die Stärke der schöpferischen Einbildungskraft unterscheiden, so sehe ich nicht ein, warum wir auf diesen Vorzug verzichten sollen. Wie dem auch sei, ob die soziale und universale Umwelt uns gegenübersteht oder nicht, es ist vor allem erforderlich, daß wir uns zu ihr wie zu einem wirklichen, lebendigen Wesen verhalten, mit dem wir, uns niemals bis zur Unterschiedslosigkeit verschmelzend, in der engsten und vollständigsten Wechselwirkung befinden. Eine solche Ausdehnung des syzygischen Verhältnisses auf die Sphäre des kollektiven und allgemeinen Seins vervollkommnet die Individualität selbst, indem sie ihr Einheit und Fülle des Lebensinhalts mitteilt und damit zugleich die grundlegende individuelle Form der Liebe erhöht und verewigt.

Ohne Zweifel verläuft der geschichtliche Prozeß in dieser Richtung, indem er allmählich die falschen oder ungenügenden Formen der menschlichen Verbände (die patriarchalischen, despotischen, einseitig-individualistischen) zerstört und sich zugleich mehr und mehr nicht nur der Vereinigung der ganzen Menschheit als einem solidarischen Ganzen nähert, sondern auch der Festsetzung einer wahren syzygischen Gestalt dieser allmenschlichen Einheit. In dem Maße wie die all-einige Idee tatsächlich durch Stärkung und Vervollkommnung ihrer individual-menschlichen Elemente verwirklicht wird, werden auch notwendigerweise die Formen der falschen Trennung oder der Undurchdringlichkeit der Wesen in Raum und Zeit geschwächt und ausgeglichen. Für ihre volle

Aufhebung aber und für die endgültige Verewigung aller Individualitäten – nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der vergangenen – ist es nötig, daß der Prozeß der Integration über die Grenzen des sozialen oder eigentlich-menschlichen Lebens hinausgeht und die kosmische Sphäre, von der er ausging, in sich einschließt. In der Ordnung der physischen Welt (im kosmischen Prozeß) hat die göttliche Idee das Reich der Materie und des Todes nur von außen mit der Decke der natürlichen Schönheit umhüllt; durch die Menschheit, durch das Wirken ihres universalen vernünftigen Bewußtseins, muß sie in dieses Reich *von innen her* eingehen, um die Natur zu beleben und deren Schönheit zu verewigen. In diesem Sinn muß man das Verhältnis des Menschen zur Natur ändern. Auch mit ihr muß er jene syzygische Einheit herstellen, durch die sein wahres Leben in der persönlichen und gesellschaftlichen Sphäre bestimmt wird.

Die Natur war bisher entweder eine allmächtige despotische Mutter der im Kindheitsstadium stehenden Menschheit oder eine ihr fremde Sklavin, eine Sache. In dieser zweiten Epoche haben nur die Dichter noch ein wenn auch unklares[3] und zaghaftes Gefühl der Liebe zur Natur erhalten und gepflegt, als Liebe zu einem gleichberechtigten Wesen, das *Leben in sich* hat oder haben kann. Die wahren Dichter sind immer Propheten der universalen Wiederaufrichtung des Lebens und der Schönheit geblieben, wie das einer[4] von ihnen seinen Mitbrüdern schön gesagt hat:

Euch nur schauen die Träume der Gnade
In eure Seele gleich alten Freunden.
Euch nur schimmern die duftenden Rosen
Ewig durch Tränen eurer Entzückung.

Von den staubigen Märkten des Alltags
Freudig ihr seht die azurnen Farben.
In dem lichtschimmernden Bogen der Hoffnung
Ahn ich den liebenden Blick des Himmels.

FET

3. wörtlich: von dem sie sich keine Rechenschaft geben konnten *(bezotschetnoje). Der Übersetzer.* 4. FET.

Die Herstellung des wahren Liebesverhältnisses, eines syzygischen Verhältnisses des Menschen nicht nur zu seiner sozialen, sondern auch zu seiner natürlichen und kosmischen Umwelt, dieses Ziel ist an und für sich klar. Von den Wegen zu diesem Ziel für den einzelnen Menschen kann man das nicht sagen. Ohne sich voreilig mit zweifelhaften und schwierigen Einzelbetrachtungen zu befassen, kann man, gestützt auf feststehende Analogien der kosmischen und geschichtlichen Erfahrung, mit Gewißheit behaupten, daß eine jede bewußte menschliche Tätigkeit, die von der Idee der universalen Syzygie bestimmt ist und das Ziel hat, das all-einige Ideal in dieser oder jener Form zu verkörpern, dadurch tatsächlich reale geistig-körperliche Ströme erzeugt oder freimacht, die allmählich von der materiellen Substanz Besitz ergreifen, sie vergeistigen und in ihr diese oder jene Bilder der All-Einheit verkörpern – die lebendigen und ewigen Ebenbilder des absoluten Menschentums. Die Kraft aber dieses geistig-körperlichen Schaffens im Menschen ist allein die Verwandlung oder *die Wendung nach innen* eben jener schöpferischen Macht, die in der Natur, nach außen gewandt, die schlechte Unendlichkeit der physischen Vermehrung der Organismen hervorbringt.

Indem ich in der Idee der allweltlichen Syzygie die (individuelle geschlechtliche) Liebe mit dem wahren Wesen des allgemeinen Lebens verband, habe ich meine direkte Aufgabe erfüllt: den Sinn der Liebe zu bestimmen, denn unter dem Sinn irgendeines Dinges wird ja seine innere Verbindung mit der allgemeinen Wahrheit verstanden. Was einige spezielle Fragen angeht, die ich zu berühren hatte, so beabsichtigte ich, auf sie noch zurückzukommen.

DAS LEBENSDRAMA PLATONS

(ЖИЗНЕННАЯ ДРАМА ПЛАТОНА)

1898

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

DAS LEBENSDRAMA PLATONS

Als ich eine vollständige Übertragung Platons ins Russische unternahm, stieß ich vor allem auf die Frage: In welcher Reihenfolge sollen die platonischen Dialoge beim Fehlen einer allgemein anerkannten Ordnung übersetzt und herausgegeben werden? Nachdem ich mich überzeugt hatte, daß es wegen der Unzulänglichkeit der geschichtlichen Überlieferung, der Unsicherheit und des widerspruchsvollen Charakters der philologischen Erwägungen unmöglich ist, die chronologische Ordnung festzulegen und folgerichtig durchzuführen, und da ich es gleichzeitig für nicht angemessen, ja für unwürdig hielt, das lebendige Bild vom Schaffen Platons auf Grund von abstrakten Themen und von Disziplinen späteren Ursprungs in die hölzernen Rahmen der schulmäßigen Einteilungen einzuzwängen, so mußte ich den inneren Grund der Einheit suchen, welche die Gesamtheit der Schöpfungen Platons umfaßt und jeder von ihnen ihre relative Bedeutung und den richtigen Platz zuteilt.

Einen solchen Einheitsgrund für die Werke Platons haben bereits im Laufe des ganzen neunzehnten Jahrhunderts seine zahlreichen Herausgeber, Übersetzer und Kritiker gesucht, aber keiner dieser Versuche, einen solchen Grund zu bestimmen und auf das Gesamtwerk Platons konsequent anzuwenden, scheint mir befriedigend zu sein. In einer besonderen Abhandlung, die meine Übersetzung begleiten wird, werde ich mich ausführlich mit den wichtigsten dieser Versuche befassen, jetzt will ich nur beispielshalber auf die zwei markantesten hinweisen – die von Schleiermacher und Munk.

Nach SCHLEIERMACHER ist die Reihenfolge der Werke Platons schon im voraus durch Platon selber, durch sein Denken und seine Absicht festgelegt: die Dialoge insgesamt sind bloß die folgerichtige Erfüllung *eines* Programms eines künstlerisch-philosophisch-pädagogischen Planes, den Platon schon in seiner Jugend entworfen hat und der im Verlaufe seiner ganzen philosophischen Tätigkeit

in seinen Einzelheiten immer klarer zutage getreten ist. Nach dieser Ansicht ist jeder große Dialog (nach dem ersten, dem *Phaidros*) eine unmittelbare, von Platon selbst vorbestimmte Fortsetzung oder Ergänzung des vorausgehenden und Vorbereitung des folgenden Dialogs, und dieser Hauptstamm des Ideenwachstums wird, gleichsam wie von Abzweigungen, von einigen kleineren Dialogen begleitet, die ebenfalls mit Vorbedacht zur Klärung dieser oder jener Frage zweiten Ranges, die mit dem Gegenstand der Hauptdialoge in Verbindung steht, niedergeschrieben wurden. Auf diese Weise erscheint der ganze Platon als ein a priori erbautes System philosophischer Ideen, als ein künstlerisch dargestellter Kursus der Philosophie.

MUNK faßt das Problem lebendiger auf. Platons Absicht sei es gewesen, das Leben des idealen Weisen in der Person des Sokrates darzustellen. Auf den ersten, einleitenden Dialog *Parmenides*, in dem Sokrates als ein wißbegieriger Jüngling erscheint, folgen drei Gruppen von Dialogen, in denen Sokrates zuerst als Kämpfer für die Wahrheit gegen die herrschende Sophistik, dann als Lehrer der Wahrheit und schließlich als Märtyrer für die Wahrheit auftritt. Als letzter Dialog erscheint natürlich *Phaidon*, der das letzte Gespräch des Sokrates vor seinem Tode und eine Beschreibung seines Todes enthält.

Die Unhaltbarkeit beider Ansichten fällt in die Augen. Schleiermacher setzt etwas psychologisch und geschichtlich geradezu Unmögliches voraus. Sicherlich würde ein so reiner Kopfphilosoph und Stubengelehrter wie beispielsweise KANT der Vorstellung Schleiermachers mehr entsprechen. Wenn man sich an die jahrhundertelange Entwicklung der rein formalen Kraft des Denkens von den ersten Scholastikern bis zur Leibniz-Wolffschen Philosophie, die den Verfasser der drei Kritiken erzogen hat, erinnert, wenn man den nationalen Charakter des deutschen Geistes, den persönlichen Charakter und die Lebensweise Kants selber – eine Lebensweise, die sich ganz in dem engen Raum zwischen Schreibtisch und Hörsaal bewegte – in Betracht zieht, so könnte man vielleicht, was Kant betrifft, zugeben, daß die Gesamtheit seiner Werke nichts anderes als die methodische Ausführung eines im voraus aufgestellten Programms

sei. Indes wissen wir mit Sicherheit, daß es sich auch hier ganz anders verhält. Die geistige Produktivität Kants machte mindestens drei wesentlich verschiedene Stadien durch, die sich keineswegs wie eine unmittelbare Fortsetzung oder Vorbereitung zueinander verhalten: wir wissen von dem langen »dogmatischen Schlummer« seines Intellektes in der behaglichen Wiege des Leibniz-Wolffschen Systems. Wir wissen, wie er durch den kräftigen Stoß der Humeschen Skepsis zur Entdeckung des kritischen Idealismus erweckt wurde und wie ihn dann Anregungen anderer Art zur Schaffung der Ethik der absoluten Pflicht und der »Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« gebracht haben. Zur Zeit seines dogmatischen Schlafes hat Kant natürlich noch nicht von seiner vernichtenden Kritik geträumt; und als er sie ausbaute, dachte er nicht an den bestimmten Plan für einen neuen ethischen und religiösen Bau. Wenn nicht einmal Kant – der personifizierte Apriorismus und die personifizierte Methodik – sein Riesenwerk nach einem im voraus aufgestellten Programm und nach einem bestimmten Plan entwerfen, geschweige denn ausführen konnte, so weiß ich nicht, was man dann von Platon sagen soll. Soll man vielleicht damit beginnen, daß es in Griechenland keine Gelehrten-Stuben und infolgedessen auch keine Stubengelehrten gab? Vor allem aber die Persönlichkeit des Platon selbst! Ein Mann, der ein so volles Leben lebte, der für alle möglichen Eindrücke nicht nur offen stand, sondern nach ihnen geradezu dürstete, sie suchte; ein Mann ferner, der im Anfang seiner Laufbahn eine der größten Tragödien der Weltgeschichte, den Tod des Sokrates, erlebte; der dann, aus der Heimatstadt entflohen, viel in der Welt herumwanderte; der zu dem mysteriösen pythagoräischen Bund in Beziehungen trat und sich wiederholt – zuletzt noch einmal im hohen Alter – mächtigen Herrschern näherte, um mit ihrer Hilfe einen Musterstaat zu errichten – ein solcher Mann konnte unmöglich sein ganzes Leben damit verbringen, ein im voraus aufgestelltes philosophisch-literarisches Programm auszuführen.

Von der Ansicht Schleiermachers bleibt nur die allgemeine Wahrheit übrig, daß ein innerer Zusammenhang alle Schöpfungen Platons miteinander verbindet. Dieser Zusammenhang beruhte aber

keineswegs auf einem von vornherein schon gefaßten Vorsatz, auf dem Vorsatz, einen vollständigen philosophischen Kursus nach einem im voraus entworfenen Plane auszuarbeiten. Einen solchen Vorsatz gab es bei Platon nicht. Ebensowenig hatte er die Absicht, sein Leben einer idealisierten Biographie seines Lehrers zu widmen. Nach Munk sieht die Sache so aus, als habe das Bild des Sokrates als des Ideals der Weisheit und Wahrheit den Geist Platons bis zum Ende seines Lebens völlig und mit stets gleicher Kraft beherrscht und sich so in ihm objektiviert, daß die Reihenfolge der platonischen Schöpfungen nicht den Lebenslauf von Platon selbst, sondern nur den in Erinnerung behaltenen und wiedergegebenen Lebenslauf des Sokrates zum Ausdruck brachte. Dies ist aber keineswegs der Fall. In einigen Dialogen beherrscht Sokrates das Schaffen Platons und verkörpert sich in ihm mit der ganzen Fülle künstlerischer Wahrheit; und die Reden des Sokrates sind hier seine echten Reden, die nur durch den Geist Platons, der für ihre Aufnahme weit offenstand, hindurchgegangen sind, von ihm vielleicht einige neue Strichlein und Farben empfangen, aber dabei ihre ganze Wesenseigentümlichkeit bewahrt haben. In den anderen, und zwar in den meisten Dialogen aber ist Sokrates nichts anderes als der ein für allemal angenommene literarische Kunstgriff, das übliche Pseudonym Platons. Zuweilen ist dieses Pseudonym ungeschickt gewählt, da nämlich, wo er solche Reden halten muß, die der wirkliche Sokrates nicht nur nie gehalten hat, sondern auch nie hätte halten können: so zum Beispiel, wenn der erdichtete Sokrates sich ernsthaft mit metaphysischen und kosmologischen Fragen abgibt, die der wirkliche Sokrates als unfruchtbar und keiner Beachtung wert erachtete, für die aber Platon lange nach dem Tode seines Lehrers unter anderen, verschiedenartigen Einflüssen starkes Interesse gewann. Was ist das denn für eine, wenn auch idealisierte Biographie des Sokrates?

Es ist klar, daß Sokrates weder an sich selbst noch in den Ereignissen seines Lebens als Mittelpunkt der platonischen Werke gelten kann, sondern allein deshalb, weil er solchen Raum im Leben und Denken Platons einnahm; aber bei aller Bedeutung, die Sokrates für Platon gehabt hat, war er doch nicht der einzige Inhalt

von dessen Leben und Denken; die Persönlichkeit sowie die Art und Weise der platonischen Gedanken haben sich zwar unter dem vorherrschenden Einfluß des Sokrates gebildet, wurden aber nicht von ihm absorbiert. Das eigentliche Prinzip der Einheit der platonischen Werke muß also nicht in Sokrates gesucht werden, wie Munk annimmt, und nicht in der abstrakten, theoretischen Hälfte von Platons Wesen, wie es bei Schleiermacher aussieht, sondern in Platon selbst als einem ganzen, lebendigen Menschen. Sicherlich liegt *hier* echte Einheit vor. Es wechselten Altersstufen, es wechselten Verhältnisse und Forderungen, seelische Stimmungen und selbst Gesichtspunkte, von denen aus Platon die Welt betrachtete – dies alles wechselte aber in einer lebendigen Person, die immer sie selbst blieb und durch ihre innere Einheit alle Erzeugnisse ihres Schaffens miteinander verband.

Zunächst drücken die Dialoge Platons natürlich sein philosophisches Interesse und die philosophische Arbeit seines Intellektes aus, aber die Beschaffenheit des philosophischen Interesses selbst hängt augenscheinlich auch von der Persönlichkeit des Philosophen ab. Für Platon war die Philosophie vor allem *Lebensaufgabe*. Und das Leben war für ihn nicht ein friedlicher Wechsel von Tagen und Jahren geistiger Arbeit wie beispielsweise für Kant, sondern ein tiefes und kompliziertes, sein ganzes Wesen umfassendes Drama. Die Entwicklung dieses Dramas, von dem wir zum Teil unmittelbare Zeugnisse haben, das wir im übrigen auf Grund indirekter Hinweise erraten, spiegelte sich in den Dialogen wider und wurde in ihnen verewigt. Platon selbst also als der Held seines Lebensdramas – das ist das echte Prinzip der Einheit der platonischen Schöpfungen, deren Reihenfolge ganz natürlich durch den Verlauf dieses Dramas bestimmt wird.

I

Ohne jeden Zweifel, der Knoten im Lebensdrama Platons ist in seinen Beziehungen zu dem lebendigen Sokrates im ersten Akt gegeben, und die Erinnerung an den verstorbenen Sokrates ertönt, wie ein Leitmotiv wiederkehrend, auch in den folgenden Akten.

Was ist also Sokrates, und worin besteht seine eigentliche Bedeutung? Sokrates war ein *tertium quid,* eine dritte, gesuchte und suchende Seite des in seinen Grundlagen erschütterten griechischen Lebens, eine gerechte, unparteiische, die zwei anderen heftig einander bekämpfenden Seiten versöhnende und deshalb von beiden unversöhnlich gehaßte Seite. Es ging dabei um das Prinzip des menschlichen Lebens selbst. Ursprünglich hatte das althellenische, wie jedes heidnische Leben auf dem doppelten, aber unteilbaren Pfeiler des Religions- und des Staatsgesetzes geruht: Θεῖος νόμος-νόμος Βασιλεύς. Die heimatlichen Götter und die heimatliche Ordnung des Gemeinschaftslebens, das sind nur zwei Ausdrücke eines und desselben Lebensprinzips. Die Wurzel ist gemeinsam: das Heiligtum des häuslichen Herdes, mit dem von ihm untrennbaren Kult der Vorfahren. Als die in der Familien- und Stammesordnung verwurzelte Hausgemeinde in die weitere und mächtigere bürgerliche Gemeinde eingeschlossen ward, als höher und stärker denn der Stamm die Stadt wurde, da wurden natürlicherweise an Stelle der Stammes- und Hausgötter die Götter der Stadtgemeinde die höchsten.

Neuere Zeiten bemühen sich, wenn auch nicht immer und überall mit Erfolg, der Gottheit die polizeilichen Funktionen und der Polizei die göttlichen Sanktionen abzunehmen. Eine schwierige Aufgabe! Zu jenen Zeiten wurde sie nicht einmal gestellt. Die Verschmelzung der ursprünglichen Religion mit der Politik oder der Polizei war eine so eigentümliche, hat beide Elemente so stark umgestaltet, daß es uns beinahe unmöglich ist, davon eine lebendige Vorstellung zu gewinnen. Wie das Wasser in seinen konkreten Eigenschaften weder dem Wasserstoff noch dem Sauerstoff ähnlich ist, sofern sie getrennt voneinander genommen werden, so erinnerte auch die religiös-polizeiliche Ordnung des antiken Lebens weder an die Religion noch an die Polizei in unserem Sinn dieser Worte; und wenn die heimatlichen Hauptgötter dem Wesen nach städtische Wächter waren, so waren auch die menschlichen Wächter der Stadt (die φύλακες der platonischen Politeia) dem Wesen nach noch mehr göttlich als der odysseeische »göttliche« Sauhirt Eumaios.

Solche unberührte paradiesische Ganzheitlichkeit des Lebensbewußtseins konnte nicht von langer Dauer sein. Sie haftete an der Tatsache des unmittelbaren und reflexionslosen Glaubens der Menschen: des Glaubens an die Wirklichkeit und Kraft der Stammes- und Stadtgötter, an die Heiligkeit und Göttlichkeit der Heimatstadt. Von welchem der beiden Enden aus man auch diesen doppelten Glauben erschüttert, mit einem Male bricht das ganze Gebäude zusammen. Sind die heimatlichen Götter nicht wirklich, oder sind sie ohnmächtig? Woher kommt dann die Heiligkeit der heimatlichen Gesetze? Wenn die heimatlichen Gesetze nicht heilig sind, worauf beruht dann die von ihnen vorgeschriebene heimatliche Religion? Es ist also notwendig, daß der doppelte Glaube, auf den die ganze Lebensordnung der gegebenen Gesellschaft gründet, völlig unantastbar bleibe. Wie soll man dies aber erreichen? Der Glaube, soweit er nur eine Tatsache darstellt, die aus der Überlieferung übernommen wurde, ist eine höchst zerbrechliche, labile Sache, die immer und von allen Seiten überrumpelt werden kann. Und Gott sei Dank, daß es so ist! Der ausschließlich tatsächliche, blinde Glaube ist mit der Würde des Menschen unvereinbar. Er eignet mehr entweder den Teufeln, die da glauben und zittern, oder den vernunftlosen Tieren, die das Gesetz ihres Lebens »auf Glauben« hinnehmen, »ohne Überlegung, – ohne Sehnsucht, ohne verhängnisvolles Grübeln, ohne unnütze, ohne leere Zweifel.«

Ich sprach von Teufeln und Tieren nicht um des schönen Stiles willen, sondern um an die geschichtliche Tatsache zu erinnern, daß die Religionen, die auf einem faktischen, blinden Glauben begründet sind oder sich von anderen, besseren Grundlagen losgesagt haben, immer entweder mit diabolischer Blutgier oder mit viehischer Schamlosigkeit enden.

II

Die blinde und reflexionslose Religion ist vor allem für ihren Gegenstand, für die Gottheit selber, beleidigend, die solches nicht

vom Menschen fordert. Als das grenzenlose Gut, dem jeder Neid fremd ist, gibt sie sowohl den Teufeln als auch den Tieren einen Platz in der Welt, ihre Freude aber sind nicht sie, sondern die »Menschensöhne«; und damit diese Freude vollkommen sei, hat die Gottheit dem Menschen eine besondere Gabe zugeteilt, um welche die Teufel ihn beneiden und von der die Tiere gar nichts wissen. Freilich haben auch jene Gaben ihr Gewicht, mittels derer die ursprüngliche äußere Erscheinung des menschlichen Lebens hervorgerufen wurde, das, womit es über das tierische Leben hinausragt, und was wir Bildung (Kultur) nennen. Ohne Feuer und Ackerbau wäre die Kultur nicht entstanden. »Große Wohltäter der Menschheit sind Prometheus, Demeter und Dionysos, aber der dreimal größte wird genannt und ist unser Vater Hermes Trismegistos. Die leibliche Erscheinung des menschlichen Gemeinschaftslebens erfüllte er mit einer lebendigen Seele und Lebensbewegerin – der Philosophie, nicht, damit die ewige Wahrheit und Seligkeit dem Menschen umsonst und in fertiger Gestalt geschenkt werde, sondern dazu, daß der mühselige Weg des Menschen zur Wahrheit und Seligkeit nach zwei Seiten hin abgegrenzt sei, sowohl gegen das abergläubische dämonische Zittern als auch gegen stumpfsinnige tierische Reflexionslosigkeit[1].«

Das ist auch der Grund, warum Leute, die sich dieser oder jener finsteren Kraft ergeben haben, Leute, die, selber verfinstert, sich bemühen, auch andere finster zu machen – wofür sie auch gerechterweise obscurantes heißen –, ihren beständigen und hartnäckigen, wenn auch fruchtlosen Haß gerade auf die Philosophie konzentrieren, als ob sie jeglichen Glauben unterwühle, während in Wahrheit die Philosophie nur den finsteren, trägen und starren Glauben unterwühlt und unmöglich macht. Dieses Verdienst der Philosophie haben die Träger des wahren, lichten Glaubens hoch geschätzt, indem sie bekanntlich fanden, daß die Philosophie für die Hellenen dieselbe Bedeutung hatte, wie das Gesetz für die Juden – die Bedeutung der providentiellen Führung beim Übergang aus der Finsternis des Heidentums zum Christus-Licht, wobei sie zugaben, daß im Heidentum nicht alles lauter Finster-

1. Vgl. auch Sprüche Salomos 8, 31.

nis war. Für den finsteren Glauben schien die griechische Philosophie, wie in der Folge auch die christliche Religion, Atheismus zu sein. Indessen schon der Stammvater dieser Philosophie, Thales, erklärte nach dem Zeugnis einer alten Urkunde, daß »alles voll von Göttern« sei. Aber für die Eiferer der väterlichen Religion war dies zu viel. Was sollten sie mit der Fülle der Götter anfangen? Sie ehrten nur ihre eigenen, für das laufende Leben nötigen Stadt- und Kriegsgötter, hatten aber keinen Anlaß, sich um den göttlichen Inhalt des »Alls« zu kümmern. Für die *eigenen* Götter leisteten die eigenen Überlieferungen und Gesetze Bürgschaft, was aber konnte Bürgschaft für die universalen Götter leisten? Die Meinung des Thales etwa? Nun geht aber der Gedanke anderer Philosophen – des Xenophanes, Anaxagoras – weiter und entdeckt anderes. Sie lehnen jede Vielheit der Götter ab, und an ihrer Stelle erscheint die Gottheit beim ersten als das absolut Eine und beim zweiten als die schöpferische Vernunft des Weltalls. Für den bewahrenden Sinn der Menge und ihrer Regenten bedeutete dies bereits eine offenkundige Erschütterung der Grundlagen des gesamten gesellschaftlichen Lebens, und so rief es eine entsprechende Gegenwirkung hervor.

III

Die Philosophen brachten als erste eine wesentliche Spaltung im griechischen Leben hervor. Vor ihnen konnten in den Städten nur sozusagen materielle Parteien existieren, die sich aus dem Zusammenstoß und dem Kampf der gesellschaftlichen Gruppen, Kräfte und Interessen ergaben, die sich rein faktisch gebildet hatten. Einen grundsätzlichen Widerspruch unter ihnen gab es nicht, denn sie alle erkannten in gleicher Weise den *einen* Grundsatz des Lebens – die väterliche Überlieferung – an. Niemand versuchte einen Anschlag auf diesen Grundsatz, und wo die grundsätzlichen Umstürzler fehlten, dort konnten auch keine grundsätzlichen Beschützer erscheinen. Sie mußten erscheinen, sobald die Philosophen an die Heiligkeit des heimatlichen Gesetzes rührten und seinen

Inhalt selbst der Kritik unterzogen. Überall in Griechenland entstehen zwei *formelle* Parteien: die eine beschützt grundsätzlich die vorhandenen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, die andere sucht sie ebenso grundsätzlich zu erschüttern. Die ersten Siege gehörten überall den Beschützern. Ihr Grundsatz stützte sich auf den Selbsterhaltungsinstinkt der Volksmassen, auf die ganze Kraft des Widerstandes der gesellschaftlichen Organismen, in denen die Zersetzung bereits begann, aber noch nicht zum Abschluß gelangte. Gerade die Nähe der Zersetzung vermehrte den Wunsch zu beschützen durch die Furcht, man könnte damit keinen Erfolg haben. »Waget nicht daran zu rühren, sonst stürzt es zusammen!« – »Ist es aber wert, daß man es bewahre?« – »Erdreistet euch nicht, solche Fragen zu stellen! Es ist es schon deshalb wert, bewahrt zu werden, weil wir uns daran gewöhnt haben, daß es das *unsrige* ist; und solange wir stark sind, wehe den Philosophen!« Diese konnten darauf antworten: »Groß ist die Wahrheit, und sie wird den Sieg davontragen!« Indessen mußte Xenophanes in der Erwartung eines solchen Sieges sein ganzes Leben als heimatloser Wanderer umherstreifen, und Anaxagoras entging nur dank seiner persönlichen Beziehungen der Todesstrafe, indem sie für ihn in Verbannung umgeändert wurde. Im Schicksal des Anaxagoras läßt sich indessen der Sieg der Philosophie vorausahnen.

Dieser Hauptvorläufer des Sokrates, der aus dem jonischen Klazomenai in Kleinasien nach Athen kam, wo ihm sowohl Ruhm als auch Verfolgungen zuteil wurden, verkörpert in seiner Person den Übergang der antiken Philosophie von ihrem Geburtsort in den griechischen Handelskolonien zum wahren Mittelpunkt der hellenischen Bildung, wo ungeachtet der Verfolgungen die Philosophie zur echten öffentlichen Macht, zu einer Macht von all-hellenischer und dann auch von weltgeschichtlicher Bedeutung wurde.

IV

Nicht durch einen empirischen Zufall ist die hellenische Philosophie in den Kolonien entstanden, aber erst in Athen zur Blüte

gelangt. Die seefahrenden Kaufleute, durch die der Schwarm der griechischen Kolonien gegründet wurde und lebte, zertrümmerten unvermeidlich die Abgeschlossenheit der überlieferten heimatlichen Ordnung, indem sie in die Heimatstadt die Bekanntschaft mit vielen und verschiedenartigen *fremden* Dingen mitbrachten und dadurch fähigen Geistern Stoff und Anregung zu einer vergleichenden Bewertung des »Eigenen« und des »Fremden«, zu einem notwendigen Urteil und zu einer möglichen Verurteilung gaben. Der unmittelbare Glaube an die unbedingte Bedeutung des »Eigenen« als solchen wurde untergraben, und das philosophische Bestreben, die »innere« Wahrheit zu erkennen, auf den Plan gerufen. Obendrein wurde solches Nachdenken, das beim Vergleich jener verschiedenen in der erschlossenen Weite der Welt *nebeneinander bestehenden Lebensgesetze* erwachte – dort in seinem kritischen Wirken bekräftigt und gerechtfertigt, wo die Ausschließlichkeit des herrschenden Lebensgesetzes auch noch in der Ordnung des zeitlichen Wechsels zerschlagen wurde, indem Gesetzesbestimmungen nach dem veränderlichen Willen der Volksmenge eingesetzt und aufgehoben wurden – wie es in der beweglichen athenischen Demokratie der Fall war.

Den Kolonialgriechen zeigte sich *die Bedingtheit* des heimatlichen Gesetzes im Raum, den Athenern – in der Zeit. Wenn der wißbegierige Seefahrer gegenüber der überkommenen heimatlichen Ordnung deshalb skeptisch zu werden begann, weil er in der Fremde *zu viel* Anderes, davon Abweichendes sah, so mußte der athenische Bürger, auch ohne die heimischen Mauern zu verlassen und ohne auf das »Fremde« zu schauen, an der Würde und Bedeutung des »Eigenen« zu zweifeln beginnen, weil es sich vor seinen Augen allzu *oft* änderte, und dies sogar unter seiner eigenen Beteiligung. Dies hindert nicht, die Heimat zu lieben, stärkt vielleicht sogar die Liebe zu ihr, als zu etwas ganz Nahem, Lebenserfülltem; aber die religiöse, die andächtige Beziehung zu den Volksgesetzen als zu etwas Höherem, Unbedingtem mußte dabei notwendig unter den ersten Schlägen des kritischen Denkens fallen. Hier läßt sich der Spott des biblischen Schriftstellers über jenen Götzendiener anwenden, der mit eigenen Händen ein Stück Holz,

Marmor oder Metall nimmt, daraus eine Statue macht und ihr nachher, wie einem Gott, Opfer und Gebete darbringt. Das Gesetz als Erzeugnis eines unbeständigen Willens, unbeständiger Meinung und Laune der Menschen verdient nicht mehr Verehrung denn das stoffliche Erzeugnis menschlicher Hände.

V

Was der Kritik jener ältesten, das heißt der vorsokratischen Philosophie an den Göttern und den heimatlichen Satzungen ihre Kraft verlieh, läßt sich mit dem einen Wort *Relativismus* ausdrücken. »Das, was ihr für unbedingt und deswegen für unantastbar haltet« – sagten die Philosophen ihren Mitbürgern –, »ist in Wirklichkeit sehr relativ und unterliegt deshalb der Prüfung und Beurteilung und in bezug auf seine vermeintliche Absolutheit der Verurteilung und Aufhebung.« Auf diese entlarvende und negative Aufgabe hat sich die Tätigkeit der Philosophen bekanntlich nicht beschränkt. Mit der Kritik am vermeintlich Unbedingten verbanden sich bei ihnen die Versuche, das Wahrhaft-Unbedingte zu bestimmen. Nachdem sie die traditionellen Grundpfeiler des menschlichen Lebens entweder verworfen oder in den Hintergrund gedrängt hatten, bejahten sie die ersten Grundlagen des universellen, kosmischen Lebens, die von der Vernunft entdeckt werden, angefangen mit dem Wasser und der Luft der ersten Jonier, fortschreitend zum Gleichgewicht der einenden und trennenden Kraft bei Empedokles, bis zur Weltvernunft des Anaxagoras und den Atomen und dem leeren Raum des Demokritos.

In all dem war Wahrheit. Um sie aber inmitten einer solchen Buntscheckigkeit zu finden, um alle diese verschiedenartigen und scheinbar sich widersprechenden Ideen als Teile eines sich ausgestaltenden intellektuellen Ganzen zu verstehen und zu würdigen, war die seltene Gabe der Spekulation (der geistigen Anschauung) und Synthese notwendig, die später auch in der Person des Platon, des Aristoteles und des Plotinos erschien. Aber zuerst sonderte sich natürlicherweise die leichter faßliche negative Seite jenes philo-

sophischen Prozesses ab, den der griechische Geist durchmachte. In den zwei Jahrhunderten dieser geistigen Bewegung entstand in Griechenland eine ganze Klasse von Menschen mit formal entwickelter Denkfähigkeit, mit literarischer Bildung und lebendigem geistigen Interesse, von Menschen, die jeglichen Glauben an die erschütterten traditionellen Grundlagen des nationalen Lebens verloren hatten, dabei aber nicht die sittliche Genialität besaßen, sich mit ganzer Seele dem Suchen nach den besten, den wahren Normen des Lebens hinzugeben. Diese Leute – die der Scharfsinn des Gemeinbewußtseins sofort sowohl mit der Philosophie in Verbindung brachte als auch von ihr unter der Benennung *Sophisten* trennte – griffen gierig nach dem Begriff der Relativität, durch den die Philosophen den dunklen Glauben untergruben. Nachdem die Sophisten diesen Begriff zu einem unbegrenzten universellen Prinzip erhoben hatten, wandten sie seine Schärfe auch gegen die Philosophie selbst, indem sie die in die Augen fallenden Widersprüche zwischen den sich rasch vermehrenden philosophischen Lehren ausnutzten.

Wenn die durch unmittelbare Berührung gewonnene Bekanntschaft mit fremden, überseeischen Ländern und die Erfahrung demokratischer Veränderungen im eigenen Hause Gelegenheit gaben, die doppelte Relativität der überlieferten Lebensnormen nach Raum und Zeit kennenzulernen, und dadurch die Philosophen zu ihrer negativen Kritik herausforderten, so zwang offensichtlich die Erfahrung, die man mit der Vielgestaltigkeit der philosophischen Systeme machte, dazu, die gleiche Kritik auch auf die Philosophie anzuwenden und aus der Relativität der philosophischen Konstruktionen auf die Unzulänglichkeit aller Denknormen und aller bestimmenden Prinzipien des Seins zu schließen. Nicht bloß die Arten des Glaubens und die Gesetze der Städte – so verkündeten die Sophisten – sondern überhaupt alles ist relativ, bedingt, ungewiß; es gibt nichts an sich, dem *Wesen* nach, Gutes oder Schlechtes, Wahres oder Falsches, sondern alles ist nur bedingungs- oder setzungsweise – οὐ φύσει ἀλλὰ θέσει μόνον – gut oder schlecht, wahr oder falsch, und als einziger Leitfaden in jeder Sache bleibt beim Fehlen wesentlicher und objektiver Normen ausschließlich

und allein die praktische Zweckmäßigkeit; der Zweck aber kann nur *der Erfolg* sein. Niemand kann sich unbedingt für den Wert seiner Bestrebungen, für die Wahrheit seiner Meinungen verbürgen, aber alle ohne Ausnahme wünschen den Erfolg oder den Triumph ihrer Bestrebungen und Meinungen. Dies ist also der einzige echte Inhalt des Lebens – den praktischen Erfolg mit allen möglichen Mitteln zu suchen, und da dies Ziel vom einzelnen Menschen nur mittels Unterstützung der anderen erreicht werden kann, so besteht die Hauptaufgabe darin, die anderen von dem zu überzeugen, was für einen selbst nötig ist. Und darum ist die wichtigste und nützlichste Kunst die Kunst der mündlichen Überzeugung oder die *Rhetorik*.

VI

Die Sophisten, die nur an den Erfolg glaubten, konnten nicht durch vernünftige Argumente besiegt werden, sondern allein durch den tatsächlichen *Mißerfolg* ihrer Sache. Es ist ihnen nicht gelungen, Griechenland von der Berechtigung ihres absoluten Skeptizismus zu überzeugen. Ebenso mißlang der Versuch, die Philosophie durch die Rhetorik zu ersetzen. Es erschien SOKRATES, dem es gelang, die Sophisten zu verspotten, sowie der Philosophie neue und ruhmvolle Wege zu eröffnen. Man kann die Feindschaft der Sophisten gegen Sokrates gut verstehen. Auf den ersten Blick kann es aber sonderbar erscheinen, daß in dieser Feindschaft die andere Partei sich mit den Sophisten solidarisch erwies und sie sogar übertraf.

Als natürlich mag wohl, so sollte man meinen, die Feindschaft zwischen denen erscheinen, die für die Unverletzlichkeit des überlieferten Glaubens und der überkommenen Lebensnormen eintraten, und denen, die, wie die Sophisten, vorzugsweise Verneiner waren und ausnahmslos alle bestimmenden Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens ablehnten, ja grundsätzlich selbst die Möglichkeit solcher Prinzipien verwarfen: wollten diese doch alle Pfeiler, auf die sich das Leben und das Denken stützte, zerstören. Es bestand freilich Feindschaft zwischen den Beschützern des Alther-

gebrachten und den Sophisten, sie nahm aber im allgemeinen keine tragische Wendung. Die Sophisten konnten sich zuguterletzt über ihr Schicksal nicht beklagen, aber die ganze Schwere der Verfolgung, die von den Beschützern ausging, entlud sich gerade über die Philosophen der positivsten Richtung, die den guten und wahren Sinn der Welt- und Gesellschaftsordnung bejahten, zuerst über Anaxagoras, der lehrte, daß die Welt von der höchsten Vernunft erbaut und regiert werde, und dann besonders über Sokrates. Der Haß gegen Sokrates brachte den oberflächlichen Haß zwischen den Bewahrern und den Sophisten zur Ruhe, und die beiden früheren Gegner vereinigten ihre Kräfte, um die ihnen in gleicher Weise verhaßte Personifikation der höchsten Wahrheit loszuwerden. Sie wurden durch das, worin sie unrecht hatten, verbunden.

Indessen hegte Sokrates keineswegs unbedingte und unversöhnliche Feindschaft weder gegen das Prinzip der Sophisten noch gegen das Prinzip der Hüter der heimatlichen Überlieferung und des heimatlichen Gesetzes. Aufrichtig und gerne erkannte er den Wahrheitsgehalt an, der in gewissen Grenzen sowohl bei den einen wie bei den anderen zu finden war. Er stellte in der Tat das dritte, synthetische und versöhnende Prinzip zwischen ihnen dar. Mit den Sophisten trat er für das Recht und die Notwendigkeit kritischer und dialektischer Untersuchung ein; wie die Sophisten war er gegen den blinden, reflexionslosen Glauben; nichts wollte er ohne vorhergehende Prüfung annehmen. Wegen dieses kritischen Forschungsdranges, der mehr als alles andere in die Augen stach, verwechselten sowohl die Menge als auch solche schwachen Denker wie Aristophanes den Sokrates mit den Sophisten. Andererseits aber erkannte Sokrates den Sinn und die Wahrheit auch im Volksglauben und in der praktischen Autorität der heimatlichen Gesetze an. Seine Frömmigkeit und seine patriotische Loyalität zeigte er durch seine Taten bis zu seinem Lebensende. Es ist unmöglich, seine Aufrichtigkeit bei dem Opfer, das er vor seinem Tode dem Asklepios darbrachte, zu verdächtigen, und durch seine Weigerung, nach dem Todesurteil aus dem Gefängnis zu entfliehen, hat er seine Pflichten der Heimatstadt gegenüber höher gestellt als selbst die Erhaltung des Lebens.

VII

Wie läßt sich aber, da doch ein direkter grundsätzlicher Antagonismus sowohl nach der einen als auch nach der anderen Seite fehlte, dieser unversöhnliche Haß der beiden Seiten gegen Sokrates erklären? Gerade darum geht es ja, daß der Antagonismus hier kein prinzipieller im abstrakt theoretischen Sinne, sondern ein lebendiger, ein praktischer, man kann sagen ein persönlicher in des Wortes tieferer Bedeutung war. Durch den indirekten, manchmal aber auch direkten Sinn seiner Reden sagte Sokrates beiden Seiten Dinge, die ihnen schlechthin unerträglich waren und gegen die sie nichts Vernünftiges zu erwidern wußten.

Zu den Behütern sprach Sokrates etwa so: »Ihr habt völlig recht und verdient jegliches Lob dafür, daß ihr die Grundlagen des bürgerlichen Gemeinschaftslebens bewahren wollt. Dies ist das allerwichtigste Werk. Es ist sehr schön, daß ihr Bewahrer seid; das Übel besteht nur darin, daß ihr *schlechte* Bewahrer seid und nicht versteht, was und wie ihr bewahren sollt. Ihr handelt tastend, auf gut Glück, den Blinden gleich. Eure Blindheit kommt von eurem Eigendünkel her, dieser Eigendünkel aber, so ungerecht und verderblich er sowohl für euch selber als auch für andere ist, verdient immerhin eine Entschuldigung, denn er stammt nicht aus eurem bösen Willen, sondern aus eurer Torheit und Ignoranz.« Womit sonst kann man darauf antworten als mit Gefängnis und Gift?

Und zu den Sophisten sprach Sokrates: »Ihr handelt ausgezeichnet, indem ihr alles überlegt, alles Seiende und Nichtseiende der Prüfung eures kritischen Denkens unterzieht; schade nur, daß ihr schlechte Denker seid und weder die Ziele der echten Kritik und Dialektik kennt noch die Methoden versteht.«

Sokrates wies auf die geistige Unzulänglichkeit seiner Gegner hin und, was die Hauptsache war, er bewies sie auf unwiderlegliche Weise, und dies war eine Schuld, die man ihm nicht verzeihen konnte. Die Feindschaft war unversöhnlich. Auch wenn Sokrates die athenischen Väter des Vaterlandes nie direkt als schlechte Bewahrer und die Sophisten nie als schlechte Denker entlarvt hätte,

so wäre dadurch der Sachverhalt kein anderer geworden: er entlarvte ja sowieso die einen wie die anderen allein schon durch seine Persönlichkeit, seine sittliche Haltung und die positive Bedeutung seiner Reden. Er selbst war als Personifikation der wahrhaft bewahrenden und wahrhaft kritischen Prinzipien eine lebendige Kränkung für die schlechten Bewahrer und die schlechten Kritiker. Waren auch ohne ihn die beiden Parteien miteinander unzufrieden, mit sich selber war jede Partei unerschütterlich zufrieden.

Solange die Bewahrer in ihren Gegnern gottlose und ehrlose Menschen zu sehen vermochten, waren sie sich ihrer inneren Überlegenheit bewußt, feierten sie im voraus den Sieg: es konnte in der Tat scheinen, als ob sie den Glauben und die Frömmigkeit selbst verteidigten; es blieb bei dem Trugbild eines Prinzipien- und Ideenstreites, in dem sie die positive, rechte Seite vertraten. Durch den Zusammenstoß mit Sokrates veränderte sich aber die Lage völlig; denn es war unmöglich, den Glauben und die Frömmigkeit als solche gegen einen Menschen zu verteidigen, der selbst gläubig und fromm war – es blieb nichts übrig, als nicht den Glauben selbst zu verteidigen, sondern allein den *Unterschied* des eigenen Glaubens von dem des Sokrates, und dieser Unterschied bestand darin, daß der Glaube bei Sokrates sehend, bei ihnen aber blind war. Mit einem Male wurde auf diese Weise die *schlechte Qualität* ihres Glaubens offenbar, und in ihrem Streben, diesen festen aber blinden Glauben um jeden Preis zu behaupten, trat seine Schwäche und *Unaufrichtigkeit* hervor. Mit welcher Begründung konnten sie gerade für die *Blindheit* des Glaubens eintreten? Etwa mit der Behauptung, daß *jeder* Glaube blind sein müsse? Aber da war ja Sokrates selbst der lebendige Gegenbeweis, der eine solche Voraussetzung schon durch die Tatsache seines lichten, sehenden Glaubens anschaulich widerlegte. Es war also offenbar, daß sie die Finsternis nicht im Interesse des Glaubens verteidigten, sondern aus irgendwelchen anderen, dem Glauben fremden Interessen. Und in der Tat, die athenischen Bewahrer dieser Zeit, wenigstens die gebildeteren unter ihnen, waren ungläubig. Anders konnte es auch nicht sein. Hat einmal in einem bestimmten Milieu eine gei-

stige Bewegung begonnen, ist die Philosophie einmal entstanden und hat sie sich weiterentwickelt, so wird der unmittelbare Glaube, der einen kindlichen Intellekt fordert, für jeden Menschen, der von dieser Bewegung berührt ist, unmöglich. Das, was verloren ist, läßt sich nicht bewahren, und der Glaube der Obskuranten ist nichts anderes als eine trügerische Larve, hinter der sich ihr tatsächlicher Unglaube versteckt hat. Bei den lebendigeren und begabteren unter den athenischen Bewahrern, zum Beispiel bei Aristophanes, bricht das echte Gefühl durch die Maske durch: Dort, wo er die Philosophen in ihrer vermeintlichen Gottlosigkeit entlarvt, zeigt er zugleich seine eigene, indem er sich in grober Weise über die Götter lustig macht. Was wurde von solchen Bewahrern bewahrt, und was hat sie bewegt? Es ist klar, daß dies nicht die Gottesfurcht, sondern nur die Sorge um die alt-gewohnte, geschichtlich mit der gegebenen Religion verbundene Lebensordnung war.

Sokrates hat eben durch die bloße Tatsache seines positiven und damit zugleich furchtlosen und lichten Glaubens die innere Unzulänglichkeit eines solchen glaubenslosen und faulenden Konservatismus entlarvt. Und ebenso hat er durch die bloße Tatsache der unbedingt kritischen und zugleich völlig positiven Beziehung seines Denkens zum wirklichen Leben die innere Hohlheit der sophistischen Pseudokritik entlarvt. Solange die Sophisten nur die Volksmassen oder Leute gegen sich hatten, die trotz ihrer Zugehörigkeit zu einer höheren Schicht an der philosophischen Bewegung unbeteiligt und in der Dialektik ungeschickt waren, konnte es so aussehen, als ob die Sophistik die Rechte des Fortschritts gegen die Starrheit der Volksmasse, die Rechte des Denkens gegen die geistige Rückständigkeit, die Rechte des Wissens und der Bildung gegen die blinde Ignoranz vertrete. Als aber gegen die sophistische Zertrümmerung aller Lebensprinzipien »der weiseste der Hellenen« auftrat, ein Mann, der eine größere geistige Kraft und dialektische Kunst denn die Sophisten besaß, da sahen alle, daß der rein negative Charakter ihrer Gedankengänge nicht von der Notwendigkeit abhing, die mit dem menschlichen Denken gegeben ist, sondern bestenfalls von der Unvollständigkeit und Einseitigkeit *ihrer*

Ansichten und Verfahren – da wurde es klar, daß die Ursache hier nicht im Denken und in der Kritik liegt, sondern allein im schlechten Denken und in der schlechten Kritik.

VIII

Die Schuld des Sokrates bestand also, auch abgesehen von jeder direkten Polemik gegen die Bewahrer und die Zerstörer, darin, daß der Gesichtspunkt, von dem aus er die Dinge betrachtete, die geistige Nacktheit sowohl der einen als auch der anderen enthüllte.

In ihm war ein Strahl des wahren Lichtes, das sowohl sich selber als auch die fremde Finsternis offenbarte. Im Angesicht der Pseudo-Bewahrer, die behaupteten, man müsse bedingungslos den Glauben des Volkes annehmen und den heimatlichen Rechtssatzungen gehorchen, nur deshalb gehorchen, weil sie gegeben, aufgestellt und *früher als wir gesetzt* sind, – und angesichts der Pseudo-Denker, die gelehrt hatten, daß es keinerlei unbedingte Pflicht geben könne, daß jeder Gehorsam überflüssig sei und daß man nur den eigenen Vorteil und Erfolg suchen solle, – gegenüber dieser doppelten Lüge hat Sokrates durch seine Worte und sein Leben behauptet: es *gibt* eine unbedingte Pflicht, aber nur zu dem, was selbst unbedingt ist, was dem *Wesen* nach und folglich immer und überall gut und würdig ist; und es *gibt* dieses Unbedingte, es gibt diese wesentliche Norm für das menschliche Leben; es gibt das *Gute* an und für sich selbst. Dies allein ist wahrhaft erstrebenswert, ist der höchste Segen für den Menschen, ist Grund und Maß aller anderen Güter, und auf ihm allein als auf der unbedingten Wahrheit und dem Kriterium alles Gerechten muß das menschliche Gemeinschaftsleben aufgebaut werden. Wenn der Glaube des Volkes und die heimatlichen Satzungen dieser unbedingten Lebensnorm entsprechen oder mit ihr in Einklang gebracht werden können, so muß man sie annehmen und ihnen gehorchen. Es ist also eine genaue Bewertung alles Gegebenen erforderlich, es ist Überlegung und Kritik erforderlich, aber nicht als Kunst um der

Kunst willen, sondern als *das Suchen der Wahrheit*, um sie tatsächlich zu finden.

Daß das absolute Gut *ist*, und daß nur das wahrhaft *ist*, was wert ist zu sein, daran glaubte Sokrates fest; aber sein Glaube war nicht blind, sondern vollkommen vernünftig: erstens schon darum, weil es der Glaube an die Vernunft war, der verlangt, daß das Seiende ihr gemäß sei, Sinn habe oder des Seins wert sei, und zweitens, weil der Glaube des Sokrates rationalen Charakter hatte, seine Verwirklichung und Rechtfertigung in allem anstrebte und als eine notwendige Voraussetzung dafür die folgerichtige Arbeit des denkenden Geistes forderte.

Indem Sokrates an das Dasein des unbedingt Guten glaubte, versah er sich nicht im voraus mit irgendwelchen näheren Bestimmungen; es war für ihn nicht etwas in einer fertigen Gestalt Gegebenes, sondern etwas, das *gesucht* werden muß; es ist aber unmöglich, etwas zu suchen, wenn man nicht glaubt, daß es ist.

IX

Dem vernünftigen Glauben nach *existiert* das unbedingt Gute an und für sich, es zu besitzen ist aber dem Menschen nicht bedingungslos gegeben, sondern setzt notwendige Bedingungen voraus. Das Ziel liegt vor ihm und ist nur im Voranschreiten zu erreichen. Sokrates setzt nur einen allgemeinen Begriff von dem voraus, was an und für sich gut ist und dadurch auch alles andere gut machen kann. Das ist die erste Bedingung: Um wirklich zu erreichen, was allein des Erreichens wert ist, muß man zuvor alles ablehnen, was dies nicht ist, und muß dies Übrige alles dem Nichts gleich achten. »Ich weiß nur, daß ich gar nichts weiß«, – wegen dieses Bekenntnisses hat die Pythia den Sokrates, wie er selbst glaubte, für den weisesten der Hellenen erklärt. Erste Bedingung der wahren Philosophie ist *die geistige Armut*. Eine wundervolle Vorausnahme des ersten Gebots der Frohbotschaft, eine wundervolle Übereinstimmung des Delphischen Orakels mit der Bergpredigt, eine Überein-

stimmung, die bereits von den Kirchenvätern der ersten christlichen Jahrhunderte bemerkt wurde!

Die Kundgebung der eigenen geistigen Armut inmitten des scheinbaren Reichtums ist natürlich eine geistige Heldentat. Diese Tat verliert aber ihren ganzen Wert, wenn man bei ihr stehenbleibt, wie dies die Skeptiker tun, bei denen das demütige Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit in das Gegenteil umschlägt – in Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit. Für einen solchen Übergang ist eine kleine Ergänzung erforderlich, die dem Sokrates und dem Evangelium fremd ist: »Ich weiß gar nichts, aber es ist auch unmöglich und durchaus nicht nötig, etwas zu wissen.« Ein Trost, der entschieden auf nichts gegründet ist. Die wahre geistige Armut tröstet sich nicht mit sich selbst; zwischen ihr und dem Trost liegt die *Trauer* über ihren Zustand: »Selig sind die Weinenden, denn sie werden getröstet werden.« Und diesem Weinen, von dem das Evangelium spricht, widersprach das Lachen des Sokrates nicht, da es nicht Freude über die eigene Armut ausdrückte, sondern nur Verurteilung des vermeintlichen Reichtums. Die Erklärung seiner Unwissenheit war für Sokrates nur der erste Anfang seines *Suchens*, die geistige Armut rief in ihm geistigen Hunger und Durst hervor. »Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden« – eine neue Übereinstimmung der wahren Philosophie und der wahren Religion, der hellenischen und der hebräischen Weisheit.

X

Hätte sich Sokrates auf das Bekenntnis seiner Unwissenheit beschränkt, so wäre er selbstverständlich der angenehmste Mensch sowohl für die Bewahrer als auch für die Sophisten gewesen. Der Obskurantismus der ersteren und das Geschwätz der letzteren forderten in gleicher Weise Ungewißheit – ein Nicht-Wissen nämlich dessen, was dem Wesen nach wünschenswert und verpflichtend ist und was man wissen soll. »Wir wissen gar nichts, wie's

sich gehört« – sagten die Bewahrer – »darum muß man blind an die heimatlichen Satzungen glauben.« – »Ja« – bestätigten die Sophisten – »es ist unmöglich, etwas zu wissen, darum muß man nach seinem Vorteil streben, nach Erfolg und nach jeder Macht, die Vorteil und Erfolg bringt.« Und die einen wie die anderen beeilten sich, ihre tatsächliche Unwissenheit willkürlich und gewissenlos zum Gesetz zu erheben, und daraus abzuleiten, was sie wollten, um ihre Blindheit und ihr eitles Gerede zu rechtfertigen und anderen aufzudrängen.

Und das wäre ihnen auch geglückt – so sehr schmeichelten ihre Folgerungen der geistigen Trägheit und allen niederen Seiten der menschlichen Natur, so schien die Unzulänglichkeit der einander widersprechenden philosophischen Lehren die Bewahrer zu rechtfertigen. Jene Philosophen loszuwerden, die ihr Ansehen durch solche Widersprüche vermindert hatten, fiel den Bewahrern wie den Sophisten anscheinend leicht. Aber sie »machten die Rechnung ohne den Wirt«, ohne den Logos-Hermes und seine ewige Gabe an die Menschen. Weder die Verfolgungen von seiten der Stadtbehörden noch die Widersprüche der Philosophen selbst konnten die Philosophie erschrecken, die durch den Mund eines einzigen Menschen das dunkle und leere Gerede der vielköpfigen Menge übertönte. Die in Sokrates verkörperte Philosophie erhob auf den Straßen und Märkten Athens ihre Stimme, und nachdem sie einem jeden bewiesen hatte, daß er gar nichts wisse, zog sie daraus die unbequemen, aber des Menschen allein würdigen Schlüsse: »Wer seine Unwissenheit erkannt hat, der weiß schon etwas und kann noch mehr wissen; du kennst die Wahrheit nicht, so erkenne sie, du besitzest sie nicht, so suche sie; wenn du sie suchst, so ist sie schon bei dir, allerdings mit verschleiertem Antlitz, und von deiner geistigen Arbeit hängt es ab, ob sie sich dir entschleiert.«

Indem Sokrates so von den Menschen diese innerliche Opfertat forderte, indem er zugleich selbst solch geistiges Heldentum im Suchen der Wahrheit ständig bewies, entlarvte er die blinde Trägheit der Bewahrer und die eitle Rührigkeit der Sophisten und nahm beiden die Möglichkeit, selbstzufrieden zu sein. Wer aber sich an der Selbstzufriedenheit blinder oder eitler Menschen ver-

greift, der ist zuerst unbequem, dann unerträglich und schließlich ein Verbrecher, der den Tod verdient.

XI

Sokrates wurde bekanntlich angeklagt, daß er »die von der Stadt verehrten Götter nicht verehre, sondern andere, neue Gottheiten einführe« und ferner, daß er »die Jugend verführe«. Durch diese falschen Beschuldigungen schimmert klar der eigentliche Sinn der Sache hindurch. Es war unmöglich, Sokrates einfachhin des Atheismus zu beschuldigen, wie den Anaxagoras; seine Frömmigkeit war offenbar. Auch ging es den Anklägern nicht um die Götter überhaupt, sondern um jene, welche die Stadt verehrt oder gesetzlich anerkennt (νομίζει). Und der wirkliche Sinn der Anklage war nicht der, daß Sokrates sie nicht verehre – denn in der Tat verehrte er unter anderen auch diese –, aber er verehrte sie nicht darum, weil die Stadt sie anerkannte, sondern nur darum und insoweit, als in ihnen etwas Göttliches war oder sein konnte – er verehrte sie *dem Wesen nach*, in ihrem inneren Zusammenhang mit dem Absoluten und nicht auf Verabredung hin – φύσει οὐ θέσει. Eben darin bestand sein Verbrechen. Es wurde noch größer, indem er *»andere, neue* Gottheiten einführte«. Und das bezeugt den positiven Charakter der Lehre des Sokrates und besonders seines Verhältnisses zur Religion: er vermindert das Kapital der Volksfrömmigkeit nicht, im Gegenteil, er vermehrt es. Aber auch dieser Zuwachs an Glauben war ein Verbrechen, denn auch hier handelte Sokrates *nach dem Wesen*, ohne sich um die äußeren Umstände der von ihm anerkannten wahren göttlichen Erscheinungen zu kümmern: er fragte nicht, ob sie alt oder neu seien, ob sie von der Stadt verehrt wurden oder nicht. Das dritte Verbrechen bestand darin, daß man auf Sokrates hörte, daß er auf lebendige, noch nicht versteinerte Geister und Herzen eine starke Wirkung ausübte. Er verführte die Jugend, indem er in ihr das Vertrauen und die Achtung vor den obskuren und eitlen Leitern, vor den Blindenführern, die selbst blind waren, untergrub.

XII

Sokrates mußte wie ein Verbrecher sterben. Dies ist der tragische Schlag gerade zu Beginn des Lebensdramas Platons. Ähnlich manchen alten Tragödien und auch dem Shakespeareschen »Hamlet« wird dieses Drama mit einer tragischen Katastrophe nicht nur beendet, sondern auch begonnen. Aber um wieviel ist die geschichtliche Wirklichkeit tiefer und bedeutsamer als die poetische Erfindung! Nehmen wir das Werk Shakespeares. Unter dem Antrieb der rauhen persönlichen Leidenschaften tötet der Bösewicht den Vater des jungen Hamlet. Das natürliche Gefühl und die natürliche Pflicht der Familienrache fordern die Bestrafung des Mörders, und diese Pflicht bringt Hamlet wegen der verbrecherischen Teilnahme seiner Mutter an der furchtbaren Tat in schwere Verwicklungen. Geheimer Brudermord, Gattenmord, Königsmord, Raub des Thrones, doppelter, dreifacher Verrat – dies alles im engsten Lebenskreis des Helden, in seinem eigenen Wesen aber ein auswegloser Widerspruch zwischen Bewußtsein und Willen, zwischen Gefühl und Temperament. Dies ist unbestreitbar ein prächtiger Vorwurf für eine tragische Verwicklung, würdig des gewaltigsten der Dichter.

Laßt aber nicht außer acht, daß dies Drama, obgleich es sich nach vielen Jahrhunderten des Christentums abspielt, doch nur Sinn hat auf dem Boden des rein-heidnischen Begriffes der Familienrache als einer sittlichen Pflicht. Der Schwerpunkt des Dramas liegt eben darin, daß Hamlet es für seine Pflicht hielt, den Vater zu rächen, indessen sein unentschlossenes Temperament die Erfüllung dieser vermeintlichen Pflicht verzögerte. Dies ist aber nur ein individueller Fall; es besteht keine allgemeine und wesentliche Notwendigkeit dafür, daß ein Mensch, der sich zu einer Religion bekennt, die ihm die Rache verbietet, Vorstellungen und Regeln hochhalte, die solche Rache fordern.

Nehmt diese für einen Heiden natürliche und für einen Christen völlig widernatürliche Idee eines zur Rache verpflichtenden Gebots hinweg, – worin wird dann die Grundlage des Dramas bestehen? Einem Menschen wurde auf abscheulichste Weise der edle

Vater ermordet, die Mutter genommen, und er selbst wurde von dem Thron seiner Väter verdrängt. Welch ein Ausmaß von Kummer und Elend! Nehmt aber an, daß dieser Mensch mit tiefer Überzeugung, ich sage nicht einmal auf dem christlichen, sondern nur auf dem stoischen, buddhistischen oder Tolstojschen Standpunkt steht; dann ergibt sich aus seiner traurigen Lage nur die eine einfache und rein innere Pflicht, die der Resignation. Er kann diese Pflicht männlich annehmen oder kleinmütig dagegen murren; aber weder in diesem noch in jenem Fall folgt aus seinem Unglück eine offenkundige und notwendige Handlungsweise und folglich auch keine Tragödie. Es ist klar, daß es vollständig unmöglich ist, eine echte Tragödie aus der Lage eines Menschen zu schaffen, der ohne Murren oder auch mit Murren sein Unglück trägt, wie groß auch sein Unglück und wie gewaltig auch die Genialität des Dichters sein möge.

Damit aus der traurigen Lage Hamlets jene prächtige Tragödie erwachse, die wir kennen, mußte Shakespeare *besondere* Bedingungen schaffen, die aus der Eigenart der Lage nicht hervorgehen; es war erstens nötig, daß alle Schrecken, die sich in Helsingör ereigneten, auf das Haupt eines Menschen fielen, der trotz seiner tatsächlichen Zugehörigkeit zum Christentum aufrichtig daran glaubt, daß die Blutrache seine Pflicht sei; wäre dieser blinde Glaube nicht da, hätte Hamlet an seiner vermeintlichen Pflicht, Rache zu üben, gezweifelt und sich, wenn auch nur für eine Minute, seiner wirklichen Pflicht erinnert, den Feinden zu verzeihen – so wäre die Tragödie entfallen, und als Sinn der bedauernswerten Tatsache würde allein die Lebensprüfung übrig bleiben. Und bestand denn für Hamlet irgendeine innere Notwendigkeit, so fest an das für das höhere menschliche Bewußtsein überlebte Gesetz der Sippenordnung zu glauben?

Dann aber zweitens: auch wenn wir in Hamlet die zufällige Kraft des historisch Überlebten zugeben, so sehen wir, daß die Tragödie dennoch nicht zustande gekommen wäre, wenn Hamlet geradewegs seine vermeintliche Pflicht erfüllt, den verbrecherischen Usurpator getötet und selbst rechtmäßig seinen Thron bestiegen hätte. Dann wäre ihm nur noch übriggeblieben, wie in der

Umarbeitung Sumarokows[2], Ophelia zu heiraten, und die Vorstellung hätte statt mit der majestätischen Leichenrede des Fortinbras mit den zarten Worten Ophelias geendet:

Laß dich im Gotteshaus,
mein Fürst, vorm Volke sehen,
ich aber will sofort
zum Grab des Vaters gehen.

XIII

Außer dem zufälligen Glauben des Hamlet an das Gesetz der Blutrache war also für die Tragödie noch eine andere Bedingung erforderlich – die Unfähigkeit Hamlets, überhaupt irgendein Gesetz zu erfüllen; es war erforderlich, daß dieser Mensch nur ein Denker oder, wenn man will, ein Raisonneur und nicht ein Tatmensch sei – es war, mit einem Wort, jener Charakter erforderlich, den ich nicht untersuchen werde, um nicht seine genügend bekannte vortreffliche Analyse in der glänzenden Skizze Turgenjews »Hamlet und Don Quijote« zu wiederholen.

Das heißt, eine äußere Zufälligkeit erhielt tragisches Interesse nur dank der Individualität des Helden. Aber, wird man sagen, so muß es auch sein. Nicht ganz. In der Poesie gab es Tragödien, die hauptsächlich auf der inneren Notwendigkeit beruhten, einer Notwendigkeit, die zwar nicht unbedingt, aber immerhin durch objektiv geschichtliche Kräfte und nicht durch einen individuell-subjektiven Charakter bedingt war. Man bemerkt gewöhnlich kaum, daß das Sujet Hamlets nur das erneuerte Sujet der antiken »Orestie« ist. Wie bei Hamlet wurde auch bei Orestes der edle Vater von einem mit ihm verwandten Bösewicht, dem die eigene Gattin des Ermordeten, die Mutter des Orestes, half, getötet. Aber hier schafft die Lage selbst die Tragödie, unabhängig von der Individualität des Helden. Sanftmut, Resignation, Vergebung den Feinden gegenüber sind für Orestes völlig unmöglich – solche Be-

2. Ein wenig bedeutender russischer Dichter des 18. Jahrhunderts. *D. Üb.*

griffe hat es in seiner Zeit nicht gegeben. Das natürliche Gesetz des Stammeslebens herrschte noch über das Bewußtsein in allen seinen Bereichen, die Tragödie lag darin, daß gerade dies Gesetz sich am Vorabend seiner Aufhebung *gespalten* hatte. Der Stamm ist allmächtig, aber wer vertritt den Stamm: Mutter oder Vater? Welcher natürliche Bund ist der echte: der matriarchalische oder der patriarchalische? Das Schwergewicht der Tragödie liegt nicht in der Persönlichkeit des Orestes, sondern in dem objektiven geschichtlichen Zusammenstoß zweier Gesetze, die einander im Natürlich-Menschlichen bedrängten, nämlich des gynäkokratischen und androkratischen. Die Tragödie ist hier vom Wesen der Sache her nicht zu vermeiden, ganz gleich, welcher Charakter dem Orestes eignet und welche Gedanken auch immer ihn bewegen mögen – es ist ganz gleich: die beiden objektiven Gesetze des väterlichen und des mütterlichen Rechtes stellen an ihn ihre widersprechenden Forderungen und stoßen in seiner Brust aufeinander.

Aber, wird man sagen, aus diesem Vorzug der antiken Tragödie erwächst auch ihr gewichtiger Mangel, nämlich die Schwäche des individuellen und subjektiven Interesses. Es ist gewiß so; und die Ästhetik hat hier längst zwei Arten unterschieden: die alte Tragödie der allgemeinen Notwendigkeit und die neue Tragödie des individuellen Charakters. Wird aber das Wesen des Tragischen im Leben der Menschheit durch diesen Gegensatz erschöpft? Gibt es einen inneren Grund dafür, daß in der Tragödie unbedingt entweder diese oder jene Seite vorherrscht? Ist denn eine tragische Lage unmöglich, in welcher der bedeutsamste und universellste Zusammenstoß der in der Welt wirkenden objektiven Prinzipien seine Kraft gerade in der mächtigsten und tiefsten Individualität zeigt?

XIV

Es gibt keine innere Notwendigkeit dafür, daß in einem Drama unter allen Umständen nur das eine oder das andere gilt. Wo ist aber dieses höchste, synthetische und vollendete Drama? In der Poesie weiß ich keines, aber in der wirklichen Geschichte ist es vor-

gekommen, und gerade von einem solchen Lebensdrama, das die antike »Orestie« und den neuen »Hamlet« übertrifft, ist hier die Rede.

Wenn es sich auch in vorchristlicher Zeit abspielte, vollzieht sich die Handlung in ihm bereits auf geistigem Boden. Getötet ist der Vater, aber nicht der leibliche, sondern der geistige, der Erzieher in der Weisheit, der Vater der besseren Seele. Dies ist noch ein persönliches, wenn auch hohes Verhältnis. Aber nun kommt schon das Überpersönliche: *getötet ist der Gerechte.* Getötet nicht durch eine grob-persönliche Missetat, nicht durch selbstsüchtigen Verrat, sondern durch eine feierliche öffentliche Verurteilung vonseiten der gesetzlichen Macht, durch den Willen der Vaterstadt. Auch dies könnte noch ein Zufall sein, wenn der Gerechte für irgend etwas gesetzmäßig getötet worden wäre, das mit seiner Gerechtigkeit in keinem Zusammenhang gestanden hätte. Er wurde aber getötet gerade für sie, für die Wahrheit, für die Entschlossenheit, seine sittliche Pflicht bis zum Ende zu erfüllen.

Das Schicksal des Sokrates wurde durch seine folgenden Worte an die Richter entschieden: »Ich bin euch, ihr Athener, zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und mit meinen gewohnten Reden zurechtzuweisen.«

Die Tragik ist hier keine persönliche, keine subjektive, sie liegt nicht in der Trennung des Schülers vom Lehrer, des Sohnes vom Vater. Sokrates hatte sowieso nicht mehr lange zu leben. Die Tragik liegt darin, daß das beste Milieu in der damaligen Menschheit, Athen, das einfache nackte Prinzip der Gerechtigkeit nicht ertragen konnte; daß sich das gesellschaftliche Leben als unvereinbar mit dem persönlichen Gewissen erwies; daß sich der Abgrund des reinen, unvermischten Bösen öffnete und den Gerechten verschlang; daß der Wahrheit kein anderes Los beschieden war denn der Tod, während das Leben und die Wirklichkeit dem Bösen und der Lüge verfielen.

Wie kann man nun leben im Reich des Bösen, leben dort, wo der Gerechte sterben muß? Schauet nur zu, um wieviel dieses

»Sein oder Nicht-Sein«, das Platon vor der Leiche des in aller Öffentlichkeit nach Gesetz und Recht vergifteten Sokrates sprechen mußte, tiefer und bedeutsamer ist, als das hamletische »Sein oder Nicht-Sein«, das durch die ungesetzliche, geheime, aber eigentlich zufällige Vergiftung seines Vaters hervorgerufen war.

Gewiß, die ganze Wucht der Tragik dieser Lage konnte bewußt nur eine so hohe und reiche Individualität wie Platon erfahren; aber die eigentliche Quelle der Tragik liegt nicht in der Individualität, nicht im Subjekt, sondern in dem tiefen, verhängnisvollen und objektiven Zusammenstoß des abgründigsten Übels mit der Verkörperung der Gerechtigkeit. Und dieser Zusammenstoß ist nicht wie in der Orestie durch die geschichtliche Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung bedingt, sondern – er ist unbedingt und universell, wie eben das von Sokrates verkündete Prinzip der höchsten Gerechtigkeit: »Gehorchen muß ich Gott mehr als euch« – und die Antwort des Bösen: »Du mußt sterben, denn das Leben der Gesellschaft ist mit der Wahrheit, der göttlichen und der menschlichen, unvereinbar«.

Wenn Hamlet sein »Sein oder Nicht-Sein« spricht, meint er damit: »Sein oder Nicht-Sein *für mich?*« Das ist Hamlets persönliche Frage, und der ganze Monolog ist mit dem persönlichen Element gefüllt, mit Schicksalsschlägen, Unkraut auf dem Lebensacker, Traumgesichten jenseits des Grabes. Für Platon aber war die Frage die: Soll die Gerechtigkeit auf Erden sein oder nicht sein? Dies aber ist eine universale Frage, wenn auch natürlich nur eine große Persönlichkeit ihre Bedeutung lebendig empfinden konnte. Hier haben wir eine wahre Übereinstimmung, eine echte Synthese des allgemeinen und des individuellen, des subjektiven und des objektiven Prinzips im Drama, – und diese Synthese, von keinem Dichter ausgedacht, hat sich in der wirklichen Geschichte vollzogen.

Nachdem ich mit Hilfe einer neuen Gegenüberstellung den allgemein bekannten dramatischen Knoten im Leben Platons erläutert oder unterstrichen habe, muß ich jetzt zu dessen weiterer Entwicklung und zu jener Katastrophe übergehen, die bisher, wenn ich mich nicht irre, keine genügende Beachtung gefunden haben.

XV

Sowohl bei Platon als auch bei Hamlet zeitigte die schreckliche Lage am Anfang ihres Lebens eigentlich nur eine Reihe von Gesprächen. Die Gespräche Hamlets sind tiefsinnig und geistreich. Die Gespräche Platons mit den Einwänden und Ergänzungen des Aristoteles und der Stoiker sowie mit den Schlußfolgerungen der Neuplatoniker haben eine ganze intellektuelle Welt erschaffen, welche die griechische Philosophie heißt. Sie gingen außerdem in die historische Entwicklung des Christentums als ihre Hauptgrundlage ein. Und dennoch muß man sagen, daß die Lebenstragödie Platons nicht nur einen schrecklichen Anfang, sondern auch ein jammervolles Ende nahm, wie dies bei einer echten Tragödie sein muß. Aus seiner Lebensprüfung ging er, wenn auch nicht ohne Ruhm, so doch ohne Sieg hervor. Ähnlich dem Shakespeareschen Hamlet – und im Unterschied von dem Sumarokowschen – konnte er seine »Ophelia« nicht heiraten: sie ertrank. Letzten Endes erwies sich Platon ebenso wie Hamlet als ein Pechvogel, wenn auch freilich die Mißerfolge eines großen Menschen der Welt unvergleichlich mehr geben als eine Menge der glänzendsten Erfolge gewöhnlicher Menschen.

Man kann sich leicht vorstellen, welche Wirkung das Todesurteil über Sokrates auf einen Jünger, wie Platon es war, ausüben mußte, einen Jünger, der so sehr von der bezaubernden Persönlichkeit des Meisters eingenommen und vom hohen Geist seiner Reden durchdrungen war und bei seinem Alter (achtundzwanzig Jahre) noch unfähig war, sich leicht mit dem Triumph des Bösen auszusöhnen – und dazu noch mit was für einem Triumph! Die süße Gewohnheit des Daseins, die die Menschen dazu bringt, um der Erhaltung ihres Lebens willen seinen Sinn und seine wahre Ursache zu vergessen und zu verlieren, – nämlich das, *weswegen es sich zu leben lohnt – propter vitam vitae perdere causas* – eine solche Gewohnheit hatte sich bei Platon noch nicht bilden können. Die Gewalt der sittlichen Erschütterung fand ihren Ausdruck in einer ernsthaften Krankheit, die es ihm unmöglich machte, an dem Gespräch

des Lehrers mit den Schülern vor seinem Tode teilzunehmen[3]. Später mußte er nach Megara umsiedeln und dort in trauriger Muße sein »Sein oder Nicht-Sein« entscheiden.

XVI

Es besteht Anlaß zur Vermutung, daß auch bei Platon der Gedanke an den Selbstmord mehr als einmal auftauchte. Die Gründe, weshalb er dabei nicht stehen bleiben konnte, sind ebenfalls völlig klar. Das Wesen der sokratischen Lehre, die von seinem Jünger mit Entzücken aufgenommen wurde, bestand, wie wir wissen, darin, daß unabhängig von allen möglichen Tatsachen und Lagen ein unbedingter, dem Wesen nach *guter* Sinn des Daseins *da ist;* durch die Anerkennung dieser Tatsache wird ein Verzweiflungsakt wie Selbstmord geradezu ausgeschlossen. Sich wegen des tragischen Todes des Sokrates gerade von *der* Wahrheit loszusagen, der Sokrates sein Leben gewidmet hatte, wäre sowohl ein logischer Widerspruch als auch eine psychologische Unmöglichkeit. Logisch war ein Dilemma unausweichlich: entweder war Sokrates tatsächlich ein Lehrer der Wahrheit – und dann mußte man ihm gehorchen und durfte sich nicht entgegen seiner Lehre töten; oder er war kein Verkünder der Wahrheit, dann verlor sein Tod, so traurig er auch war, seine prinzipielle und verhängnisvolle Bedeutung; dann wäre er nur als der Tod eines guten und bedeutenden, aber keineswegs *gerechten* Menschen, als der Tod eines Menschen, der sich auf seinen Lebenswegen verirrt hat, erschienen, und dann wäre kein Grund zur ausweglosen Verzweiflung. Im ersten Fall wäre der Selbstmord eine unzulässige Tat, im zweiten eine Handlung ohne zureichenden Grund.

Und was die psychologische Seite betrifft, so mußte sowohl die Tatsache des Todes des Lehrers als auch die Höhe der sittlichen Würde, die er bei den Umständen seines Todes offenbarte, die begeisterte und ehrfurchtsvolle Liebe Platons zu dem Verstorbenen

3. Ein bestimmter und sicher beabsichtigter Hinweis darauf findet sich im *Phaidon:* »Platon aber war krank«.

in außerordentlichem Maße steigern; dies aber ließ weder Zweifel an der Wahrheit der Lehre noch Verrat an ihr durch kleinmütige Verzweiflung zu. Wenn auch nicht für immer, so jedenfalls in der ersten Zeit mußte der Einfluß des toten Sokrates noch stärker als der des lebenden auf die bewußten Entscheidungen seines Schülers einwirken.

Noch eine andere psychologische Ursache gab es, die Platon vor dem Selbstmord bewahrte. Ich will sie durch ein Gleichnis klar machen. Wie jeder zugeben wird, ist es psychologisch unmöglich, daß ein Mensch, der, sagen wir, materiellen Interessen ergeben ist, sich infolge des Todes einer ihm nahestehenden und von ihm aufrichtig geliebten Person entschließen könnte, Hand an sich zu legen, wenn diese Person sterbend eine reiche Erbschaft hinterlassen hätte. Es ist klar, daß das Streben, diese Erbschaft auszunützen, bei einem solchen Menschen sich als stärker erweisen wird, als sein Gram über den schweren Verlust. Platon war ein andersgearteter Mensch, aber das Verhältnis bleibt dasselbe. Platon war höheren Interessen des Geistes ergeben, der Tod des Sokrates hinterließ ihm aber außer großem Kummer eine große geistige Erbschaft, die eben durch diesen Tod noch vergrößert wurde. Die Fülle der jungen geistigen Kräfte, genährt durch den überfließenden geistigen Gehalt des sokratischen Lebens und Sterbens und auf eine neue Höhe erhoben durch die starke Spannung der ehrfurchts- und leidvollen Liebe zu dem Toten, forderte einen positiven schöpferischen Ausgang, und indem sie sich der ganzen Seele Platons bemächtigte, ließ sie in ihr keine leere Stelle zurück, wo verzweifelte Entschlüsse nisten konnten. Und die verhängnisvolle Frage selbst, die Frage nach dem Leben und dem Tod der *Gerechtigkeit*, führte durch ihre überpersönliche, universelle Bedeutung das Denken aus dem stumpfen und engen persönlichen Gram, der Selbstmordgedanken in sich trug, hinaus in die Weite und in das Licht, zu fruchtbarer Tätigkeit.

XVII

Der Tod des Sokrates brachte in Platon, als er ihn verschmerzt hatte, eine neue Weltansicht hervor – den platonischen Idealismus. Die erste Grundlage, praepositio maior (der Obersatz), dieser Ansicht war in der Lehre des Sokrates enthalten; die praepositio minor (der Untersatz) war durch seinen Tod gegeben; der Genius Platons zog daraus den Schluß, der den übrigen Jüngern des Sokrates verborgen geblieben war.

Jene Welt, in der der Gerechte für die Wahrheit sterben muß, ist nicht die echte, wahrhaft seiende Welt. Es existiert eine andere Welt, in der *die Wahrheit lebt.* Diese Erkenntnis ist die eigentliche, aus dem Leben erwachsene Grundlage für die platonische Überzeugung von dem wahrhaft seienden idealen Kosmos, der von der Trugwelt der sinnlichen Erscheinungen verschieden und ihr entgegengesetzt ist. Platon hatte es nicht nötig – und das ist im allgemeinen wenig beachtet worden –, seinen Idealismus aus den abstrakten Überlegungen, durch die er ihn später erläuterte und bewies, abzuleiten, sondern er erwuchs aus der tiefen seelischen Erfahrung, mit der sein Leben begann.

Sokrates hatte das Absolute, das durch sich selbst seiende Gute gelehrt, hatte es aber weniger als Gegensatz denn als *Voraussetzung* unserer Wirklichkeit genommen. Für Platon war die Wirklichkeit, in der der Tod des Sokrates nicht eine zufällige Tatsache, sondern Ausdruck eines Gesetzes war, Sichtbarwerden einer Lebensnorm. Eine solche Wirklichkeit zeigte sich ihm vor allem von ihrer negativen Seite als Widerspruch gegen das Gute und Wahre. Früher noch als den Gegensatz zwischen dem »wahrhaft Seienden« (τὸ ὄντως ὄν) und dem trügerisch »Werdenden« (γιγνόμενον), dem Scheinbaren oder der Erscheinung, diesen dialektischen und metaphysischen Gegensatz, empfand Platon unter dem Einfluß der Lehre und besonders des Todes des Sokrates den *ethischen* Gegensatz zwischen dem, was sein soll, und dem, was tatsächlich ist, zwischen der wahren sittlichen Ordnung und der Gestaltung des gegebenen gesellschaftlichen Lebens.

Die Welt erschien Platon ebenso wie Hamlet als ein vom Unkraut überwucherter Garten; aber sein Pessimismus war nicht durch persönliches Unglück hervorgerufen, sondern dadurch, daß sich auf dieser Welt kein Platz für die Wahrheit und den Gerechten fand.

Für Sokrates war die Ordnung des tatsächlichen Lebens eine relative – gut, wenn sie mit dem seinem Wesen nach Guten übereinstimmte, schlecht, wenn sie ihm widersprach. Aber durch den Tod eben des Sokrates erfuhr diese Frage faktisch eine allgemeine Lösung im negativen Sinne: es wurde in der Tat offenbar, daß die bestehende Ordnung prinzipiell dem Guten widerspricht, daß sie dem Wesen nach schlecht ist. Demnach kann der Mensch, der nicht um jeden Preis äußeren Erfolg, scheinbaren Genuß und vermeintlichen Gewinn, sondern das wahre Gut oder die Tugend sucht, unmöglich an diesem Leben tätigen Anteil nehmen. Aus einer solchen Ansicht folgt zwar für die Menschen der Wahrheit und des Guten nicht die Unmöglichkeit des Lebens überhaupt, wohl aber die Unmöglichkeit eines praktischen, tätigen Lebens.

Wir sehen hier eine gewisse historische Dialektik (im Hegelschen Sinne), die in Platon unwillkürlich und von ihm selbst unbemerkt ihren Ausdruck fand. Sokrates hatte die theoretische Spekulation über das Weltall abgelehnt, mit der sich seine Vorgänger beschäftigten, und hatte die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeholt, zur menschlichen Gesellschaft, – und sein geistiger Erbe, der Erbe seines Genies und seines Ruhmes, mußte sich vor allem vom Leben und den gesellschaftlichen Angelegenheiten lossagen, mußte im Prinzip das Ideal des östlichen Mönchtums vorwegnehmen.

Die ganze Welt liegt im Argen. Der Leib ist ein Grab und Kerker für den Geist; die Gesellschaft ist das Grab für die Weisheit und Wahrheit; das Leben des echten Philosophen ist ein beständiges Dahinsterben. Dieses Dahinsterben der irdischen Interessen schafft aber Raum nicht für eine Leere, sondern für ein besseres Leben des Geistes, der anschaut, was an sich selbst absolut ist. Das Gute, das was Sokrates als sittliche Norm für das praktische, gesellschaftliche Leben suchte, wurde so für Platon zum Gegenstand

eines zunächst nur rein theoretischen Interesses, als die höchste Idee, der Mittelpunkt einer anderen »intelligiblen« Welt.

XVIII

Platon mußte aus Überzeugung die Welt fliehen; damit verband sich seine erzwungene Flucht aus der Heimatstadt[4]. Er siedelt sich für einige Jahre mit anderen Sokratikern in Megara an und widmet sich der reinen Theorie, den mathematischen und dialektischen Aufgaben und Übungen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Platon seine erste Überseereise – nach Cyrene, Ägypten und vielleicht auch noch weiter nach Asien – von Megara aus unternommen, vor seiner Rückkehr nach Athen. Wie dem auch sei, auch nach seiner Rückkehr in die Heimat (fünf Jahre nach dem Tode des Sokrates) führte er zunächst das Leben eines Philosophen, der sich von allen Angelegenheiten des gesellschaftlichen Lebens fernhält. Mit der extrem-pessimistischen Ansicht über die Gesellschaft und die öffentliche Tätigkeit, die in den Dialogen *Gorgias, Menon, Phaidon* und dem zweiten Buch des *Staates* entwickelt wird, stimmt auch der Charakter einiger anderer Dialoge überein, die durch die Eigenart ihrer Aufgaben selbst von dem in dieser Zeit weltentrückten Idealismus Platons Zeugnis ablegen: *Kratylos* – Von der Natur der Worte; *Theaitetos* – Von dem Wissen; *Sophistes* – Von den Beziehungen zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden; *Parmenides* – Von dem Einen und Vielen oder von den Ideen.

Vergleicht man diesen Idealismus, der den intelligiblen Bereich des wahrhaft Seienden dem trügerischen Strom der sinnlichen Erscheinungen als dem »Nicht-Seienden« gegenüberstellt, wohin dann auch jede Praxis des gesellschaftlichen Lebens verwiesen wird – vergleicht man diese weltentrückte Einstellung unmittelbar mit den späteren Bestrebungen Platons, das sozialpolitische

4. Der Zwang war allerdings ein moralischer; eine formelle gesetzliche Verfolgung gegen die Jünger des Sokrates wurde nicht unternommen; sie konnten jedoch nicht auf eine freie Verkündigung seiner Ideen rechnen.

Leben umzugestalten, mit seinen hartnäckigen Versuchen, nicht nur die wahren Normen der gesellschaftlichen Beziehungen zu bestimmen, sondern diese Normen auch in der Ordnung eines wirklichen mustergültigen Staates zu verkörpern, so tritt klar ein offenbarer Widerspruch, ein unüberschreitbarer Abgrund hervor. Dieser Abgrund wird selbst durch jene verfeinerten dialektischen Erwägungen im *Sophistes* und im *Parmenides* nicht ausgefüllt, kraft deren auch dem »Nicht-Seienden« in einem gewissen Sinne das Dasein zuerkannt wird. Die Stellung des Philosophen zu diesem Halb-Dasein bleibt auch da entschieden negativ, unvereinbar mit irgendwelchen ernsten praktischen Bestrebungen in dieser Trugwelt. Um diesen Abgrund auszufüllen, bedarf es nicht dialektischer Unterscheidungen, sondern eines neuen Gesichtspunktes, den wir denn auch in den beiden zentralen Dialogen Platons, *Phaidros* und *Gastmahl*, finden.

XIX

Die nicht zahlreichen, aber übereinstimmenden Zeugnisse des Altertums sagen, daß Platon vor seiner Begegnung mit Sokrates Liebesverse geschrieben hat, die er verbrannte, als ihn die Reden des »weisesten der Hellenen« ergriffen hatten. Die wenigen noch erhaltenen und unter dem Namen Platons auf uns gekommenen erotischen Gedichte würden, wenn sie echt wären, auf tatsächliche Beziehungen des künftigen Philosophen zu bestimmten Personen des gleichen und des anderen Geschlechtes hinweisen. Dies ist auch an sich wahrscheinlich sowohl vom psychologischen als auch vom historischen Gesichtspunkt aus. Interessant sind aber nicht jene Äußerungen des Instinktes, von denen sich Platon keine Rechenschaft gab, sondern die erotische Krisis, die von Platon in der Mitte seines Lebens bewußt durchlebt und im *Phaidros* und *Gastmahl* verewigt wurde.

Von den äußeren biographischen Umständen dieses Ereignisses will ich nicht sprechen – aus vielen Gründen, vor allem aber deshalb, weil wir absolut nichts darüber wissen. Wenn aber die Ge-

schichte von den persönlichen Einzelheiten dieses interessanten Romans schweigt, mit wem und auf welche Weise er geschah, so legen doch die beiden genannten Dialoge ein ausreichendes Zeugnis sowohl von der Tatsache selbst als auch von dem ab, was Platon dabei gewonnen hat. Und nur diese unbekannte Tatsache, die aber notwendig vorauszusetzen ist, gibt uns den Schlüssel zu der Umwandlung der Weltanschauung Platons, die darauf folgte; und allein diese Tatsache kann uns die Entstehung und den Charakter des *Phaidros* und des *Gastmahls* erklären. Diese beiden Werke heben sich sowohl durch die lichte, lebensfrohe Stimmung, die sich in ihnen widerspiegelt, als auch durch ihren Gegenstand selbst scharf von den übrigen Schriften Platons ab; und ist es denn überhaupt möglich anzunehmen, daß der Philosoph, der zuvor auf alle menschlichen Angelegenheiten und Interessen wie auf ein »Nicht-Seiendes« herabgeblickt und sich nur mit den abstraktesten Betrachtungen über gnoseologische und metaphysische Fragen befaßt hatte, plötzlich, man weiß nicht aus welchem Grunde, ohne jede besondere reale, vom Leben ausgehende Anregung, seine besten Werke der Liebe widmet, einem Gegenstand, der in keiner Weise in seinen philosophischen Gesichtskreis paßte, und daß er in diesen Werken eine neue Theorie zur Darstellung bringt, die keinerlei Stütze in seinen früheren Anschauungen besitzt, aber eine tiefe und unauslöschliche, wenn auch nur mittelbare Spur in seiner ganzen ferneren Denkweise hinterlassen hat? Der Inhalt des *Phaidros* und des *Gastmahls*, der mit dem erdentrückten Idealismus der »zwei Welten« weder theoretisch verbunden noch in Einklang gebracht werden kann, wird verständlich, wenn man annimmt, daß er eine Umgestaltung, einen Fortschritt über diesen Idealismus hinaus darstellt, hervorgerufen durch die Forderungen einer neuen Lebenserfahrung. Indem ich dies sage, setze ich voraus, daß diese beiden Dialoge zur *mittleren* Epoche des Lebens und des Schaffens Platons gehören. So wird es auch von der Mehrzahl der maßgebenden Gelehrten angenommen. Schleiermacher allerdings hielt *Phaidros* für das erste, das Jugendwerk Platons, obwohl wir bei ihm keinen Versuch finden, diese für ihn grundlegende These wirklich zu beweisen. Andererseits erachtet es der zeitgenössische

Philologe Konstantin Ritter auf Grund philologischer Erwägungen, die übrigens niemandem außer ihm selbst als überzeugend erschienen sind, für möglich, *Phaidros* in das Greisenalter Platons zu verweisen. Diese beiden Paradoxe vernichten sich gegenseitig und lassen die allgemeine Ansicht unverändert.

Bei der ersten ernsten Bekanntschaft mit *Phaidros* und dem *Gastmahl* muß der heutige Leser in eine gewisse Verwirrung und Bestürzung geraten. Die natürliche Unterlage der erotischen Empfindungen und Beziehungen ist hier durchaus nicht jener gleich, die im heutigen Leben und in der modernen Literatur für normal gehalten wird. Dort, wo bei uns nur *eine* Art von Beziehungen angenommen wird, haben die alten Griechen, durch asiatische Einflüsse verderbt, wenigstens drei Arten zugelassen.

Eine der unversehrt erhaltenen Oden der berühmten Dichterin SAPPHO aus Lesbos beginnt mit dem merkwürdigen Anruf an die Göttin der Liebe: Ποικιλόθρον' ἀθανατ' Ἀφροδίτη, das heißt buntthronende, unsterbliche Aphrodite! Gerade diese Buntfarbigkeit der Aphrodite, die auch von Platon vorausgesetzt wird, bringt seinen heutigen Leser in Verlegenheit, der gewohnt ist, gewisse Dinge nicht zur Philosophie und Poesie, sondern einerseits zur Psychiatrie, andererseits zum Strafgesetzbuch in Beziehung zu setzen. Gewiß, die tatsächlichen Anomalien auf diesem Gebiet sind bei uns noch bunter als in der klassischen Welt, aber wir sind darüber erstaunt, daß die hauptsächlichen unter ihnen von den Hellenen nicht für krankhafte Abweichungen gehalten wurden, sondern für etwas Einfaches, Natürliches, ja für etwas, das sogar dem vorzuziehen sei, was wir für das einzig Natürliche halten. Diese anstößige Besonderheit Platon als Schuld anzurechnen – ich meine Platon dem Philosophen –, wäre aber nicht nur vom historischen Gesichtspunkt aus, sondern auch dem Wesen nach ungerecht. Platon hat die »bunte Aphrodite« als eine durch allgemeine Auffassung sanktionierte Tatsache vorgefunden –, er selbst aber hat sie *im Prinzip* ganz und gar abgelehnt, ohne einen Unterschied zwischen ihren Arten zu machen. *Jegliche* sinnliche Liebe, ohne Rücksicht auf diese oder jene Form, wurde von ihm für etwas Vulgäres, Niedriges, der wahren menschlichen Berufung Unwürdiges

gehalten; diese ist Ἀφροδίτη πάνδημος, wörtlich die »gemeine«, im Sinne einer billigen, gar nichts kostenden und im Unterschied von der wahren oder himmlischen Aphrodite-Urania, die Vieles und Großes wert ist.

Für den irdischen Menschen haben freilich beide Aphroditen die gleiche Wurzel, sie wachsen aus einem und demselben materiellen Boden hervor – was folgt aber daraus? Wir wissen, daß die schönsten Blumen und die schmackhaftesten Früchte aus der Erde wachsen, und noch dazu aus der allerunreinsten, der gedüngten. Dies verdirbt ihren Geschmack und ihr Aroma nicht, aber nichts von diesem Wohlgeruch teilt sich auch dem Dünger mit. Dieser wird nicht dadurch edel, daß die Gewächse, denen er dient, edel sind.

XX

Die verschiedenen Sorten des natürlichen Düngers zu untersuchen, ist für einen Agronomen interessant. Von allgemeiner Wichtigkeit sind jedoch nur zwei Wahrheiten: erstens, daß *jede* Sorte dieser Ware in gleicher Weise ein Produkt der Zersetzung des Lebens ist und daß in einer solchen sich zersetzenden Umgebung nur Würmer und nicht Menschen leben und sich ernähren können, und zweitens, daß die Menschen aus dieser dunklen Fäulnis herrliche Blumen und unsterbliche Früchte des Lebens hochziehen können und müssen.

Licht aus Dunkel. Schwarze Scholle
nie entsprösse deine volle
Antlitz-Rosenpracht,
wenn nicht immer wieder tränkte
neu die Wurzel, die versenkte,
dunklen Schoßes Nacht.

SOLOWJEW

[Übersetzt von C. Hunnius]

Ja gewiß, solcherart ist das Gesetz der Erde. Folgt aber daraus, daß die Finsternis selbst schon Licht ist, oder wenigstens, daß das Licht das unmittelbare natürliche Erzeugnis der Finsternis ist, ein

Erzeugnis, das ohne Kampf, ohne Mühe, aus dieser dunklen Mutter allein, ohne jede Wirkung des ihm mehr verwandten väterlichen Prinzips – ohne entschiedene Unterwerfung des Niederen unter das Höhere – hervorgehen kann?

Nicht umsonst, nicht auf Grund eines naiven Mißverständnisses wird mit dem Namen Platons die Vorstellung von der hohen und reinen, idealen, mit einem Wort – von der *platonischen Liebe* verbunden. Aus dem erotischen Schlamm, der seine Seele – wie es scheint – in einer verhängnisvollen Zeit angesogen hat, der sie aber nicht für lange festhalten konnte, ließ Platon, wenn auch nicht lebendige Früchte der geistigen Wiedergeburt, so doch wenigstens die glänzende und reine Blume seiner erotischen Theorie emporsprießen. Erinnern wir uns an diese Theorie: sie wird uns helfen, den Umschwung, der in der Mitte seines Lebensdramas liegt, zu begreifen und zu bewerten.

XXI

Unter dem Einfluß des Todes von Sokrates, dieses Todes, der vor den Augen seines Jüngers den ganzen Abgrund des Bösen in der Welt aufgetan hatte, bildete sich bei Platon, wie gesagt, jener dualistische Idealismus, der all unsere lebendige Wirklichkeit dem Wesen nach dem völlig entgegensetzt, was wahr ist und sein muß. Im leiblichen und praktischen Leben gibt es nichts Echtes und Würdiges; alles Echte und Würdige verharrt in seiner reinen Idealität, hinter den Grenzen dieser unserer Welt: es ist »transzendent« – es gibt keine echte Brücke zwischen den beiden Welten. Selbst der Mensch bildet, obgleich er beiden Welten angehört, dennoch kein inneres Bindeglied zwischen ihnen: der Dualismus hebt auch die Einheit des Menschen auf. Die beiden verschiedenartigen Hälften unseres tatsächlichen Wesens sind miteinander nur auf eine äußere, zufällige Weise zusammengelötet. Zum Wesen des echten oder normalen Menschen, und das ist der weise und gerechte Mensch –, gehört es, daß sein schauender Geist ausschließlich und allein der anderen, jenseitigen Welt zugewandt ist; ein solcher Mensch lebt

eigentlich nur im Kosmos der Ideen, während sein Scheinleben, das ihm mit anderen Menschen gemeinsam ist, nichts anderes als ein Dahinsterben darstellt. Wird dieses chronische Dahinsterben durch ein akutes Dahinsterben beendet, so wird das zufällige Band endgültig und bedingungslos zerrissen, und der aus dem irdischen Gefängnis befreite philosophische Geist schüttelt den Staub von seinen Füßen und geht vollständig und ohne sich umzuschauen in den idealen Kosmos hinüber, wo er in Gemeinschaft mit den anderen dort weilenden reinen Geistern tritt.

Am Dialog *Phaidon*, wo dieser Dualismus besonders kraß ausgedrückt ist, hat mich immer der charakteristische Zug naiver Herzlosigkeit und eines Mangels an Zartgefühl in Erstaunen gesetzt, der, wie ich überzeugt bin, Platon und nicht Sokrates zuzurechnen ist. An einer Stelle des Gesprächs gibt der sterbende Weise klar zu verstehen, und an einer anderen sagt er es seinen weinenden Jüngern geradezu, daß die Trennung von ihnen ihn nicht im mindesten betrübe, denn in der jenseits des Grabes liegenden Welt rechne er darauf, mit weit interessanteren Menschen als sie es sind, zusammenzutreffen und sich zu unterhalten[5]. Ich glaube, daß sich Platon, wenn ihn nicht Krankheit verhindert hätte, sich selbst unter den weinenden Jüngern zu befinden, schon allein aus Eigenliebe gehütet hätte, Sokrates einen so gefühlsrohen Trost in den Mund zu legen. Aber wenn auch in diesem besonderen Fall der dualistische Idealismus feiner und geschmackvoller ausgedrückt werden könnte, so hat sich doch sein Wesen im Geiste Platons klar genug abgezeichnet, und es ist völlig einleuchtend, daß es bei dieser Anschauung keinerlei logischen Stützpunkt dafür gibt, ein positives Band zwischen zwei Welten herzustellen.

XXII

Der Ahnherr des Idealismus fand keinen verbindenden Weg zwischen dem auf den intelligiblen Höhen verbleibenden Wesen

5. Es ist lehrreich, hiermit das Abschiedsgespräch Christi mit den Aposteln in den Evangelien zu vergleichen.

der Wahrheit und dem diesseitigen Jammertal, das von dem Strom der sinnlichen Täuschungen überschwemmt ist. Es gab keinen Zusammenhang zwischen der vollkommenen Fülle der göttlichen Ideen und der hoffnungslosen Leere des sterblichen Lebens. Es gab keinen Zusammenhang für die Vernunft. Da hat sich aber etwas Irrationales ereignet. Es erschien eine mittlere Kraft zwischen den Göttern und den Sterblichen – nicht Gott und nicht Mensch, sondern ein gewisses mächtiges, dämonisches und heroisches Wesen[6]. Sein Name ist Eros und sein Amt ist, die Brücke zu schlagen zwischen Himmel und Erde und zwischen diesen beiden und der Unterwelt. Eros ist nicht ein Gott, wohl aber der natürliche und oberste Priester der Gottheit, das heißt der *Mittler* – der Erbauer der Brücke. Der jüngere Bruder und Erbe Griechenlands, das römische Volk, drückt die Identität dieser Begriffe mit dem Worte *pontifex* aus, das sowohl Priester als auch Brückenbauer bedeutet – selbstverständlich nicht über gewöhnliche Flüsse, sondern über Styx und Acheron, über Phlegethon und Kokytos; und das gleiche universelle Volk bewahrte die Überlieferung, daß der wahre Name seiner ewigen Stadt auf eine sakramentale oder pontifikale Weise gelesen werden muß – nämlich von rechts nach links; dann verwandelt es sich aus *Stärke* in *Liebe:* Wird *Roma* nach ursprünglicher, semitischer Art gelesen, so ergibt sich *Amor* (*Roma* entspricht dem griechischen Ῥώμη = Stärke, im dorischen Dialekt Ῥώμα; vergleiche das bekannte Χαῖρέ μοι, Ῥώμα, θύγατερ Ἄρηος).

Ohne die Vermittlung dieses mächtigen Dämons kann kein lebendes Wesen auskommen. So oder anders wird es über seine Brücke gehen. Die Frage besteht bloß darin, wie der Mensch diese Hilfe benutzen wird, welchen Teil himmlischer Güter er über den heiligen Bau in das sterbliche Leben geleiten wird.

Geht der Eros in das irdische Wesen ein, so wandelt er es mit einem Male um; der Verliebte fühlt in sich eine neue Kraft der Unendlichkeit, er hat eine neue herrliche Gabe empfangen. Hier erscheint aber unvermeidlich der Wetteifer und Widerstreit zweier Seiten oder Bestrebungen der Seele – der höheren und der niederen:

6. In den ursprünglichen religiösen Anschauungen der Griechen hatten δαίμων und ἥρως überhaupt ein und dieselbe Bedeutung.

welche von ihnen wird die mächtige Kraft des Eros an sich reißen, sich nutzbar machen, um unendlich fruchtbar zu werden, das heißt in ihrem *eigenen* Bereich und in ihrer *eigenen* Richtung zu zeugen? Die niedere Seele trachtet in einer kein Maß kennenden Sinnlichkeit nach unendlicher Zeugung – die negative, die schlechte Unendlichkeit ist die einzige, die der Materie, wenn sie siegt, zugänglich ist: beständige Wiederholung ein und derselben vergänglichen Erscheinungen, verewigter Durst und Hunger ohne Sättigung, lebendige Leere ohne Ausfüllung, Endlosigkeit und Ewigkeit des Tantalos, des Sisyphos und der Danaiden. Die sinnliche Seele zieht den beflügelten Dämon nach unten und legt um seine Augen eine Binde, damit er in der leeren Ordnung der materiellen Erscheinungen das Leben aufrechterhalte, damit er das Gesetz der schlechten Unendlichkeit bewahre und sich auswirken lasse, damit er Arbeit leiste als dienendes Werkzeug für die sinnlose Unermeßlichkeit der materiellen Gelüste.

Was wird aber die unendliche Kraft des Eros der höheren, der vernünftigen Seele geben? Wird sie ihr die Richtung auf die intellektuelle Schau des wahrhaft seienden idealen Kosmos verleihen? Diese ist der Vernunft kraft ihrer eigenen Natur gegeben, und wird von ihr ohne Hilfe des Eros vollzogen. Er selbst aber ist seinem eigentlichen Wesen nach, folglich auch in der höheren Seele, keine theoretische oder schauende, sondern eine schöpferische, unendlich *zeugende* Kraft. Worin die endlose Zeugung des Eros, die der Herrschaft der niederen, sinnlichen Seele unterworfen ist, besteht und was sie gibt, ist nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren und Pflanzen zur Genüge bekannt. Aber was zeugt er für die Seele, die sich über den Dienst am sterblichen Leben erhoben hat? Wo können *ihre* Erzeugungen sein – in ihr erzeugt nicht von Apollon, nicht von Hermes, sondern von Eros? Nicht in der Welt der Ideen und der reinen göttlichen Geister, denn dort wohnt nur das Unwandelbare, das Wahrhaft-Seiende, das in seinem eigenen ewigen Bereich gar nicht geboren zu werden braucht und gar nicht geboren werden kann. Und im Nicht-Seienden zu zeugen ziemt sich nicht für den beflügelten und sehenden Halbgott, wenn er frei ist und sich nicht in der Knechtschaft der niederen physischen Seele

befindet, die ihm sowohl die Flügel als auch die Sehkraft nimmt. Folglich bleibt für sein eigentliches Schaffen nur jener Ort, wo die zwei Welten aneinandergrenzen oder sich miteinander berühren und den wir *die Schönheit* nennen.

Nach der Definition Platons ist es das eigentliche Werk des Eros *– in der Schönheit zu zeugen.* Was bedeutet das aber? Wenn es möglich wäre, Platon den Gesichtspunkt der neuesten »Ästheten« zuzuschreiben, so wäre diese Definition als eine etwas gespreizte Bezeichnung für das künstlerische Schaffen oder für die Beschäftigung mit den Künsten zu verstehen. Aber eine solche Auffassung ist mit der Denkweise unseres Philosophen in den verschiedenen Epochen seines Lebens durchaus unvereinbar. Die Kunst – und zwar nur einen gewissen elementaren Bereich von ihr – konnte er nur als eine zweitrangige vorläufige Offenbarung des Eros anerkennen. Er vermochte nicht, in ihr das hauptsächliche und endgültige Werk des Eros zu erblicken. Aus seiner Idealstadt vertreibt Platon die wichtigsten Formen der Poesie und ebenfalls jegliche Musik (in unserem Sinne) mit Ausnahme der Kriegslieder. An den plastischen Künsten hat er nirgends irgendwelches Interesse bekundet. Die »Zeugung in der Schönheit« ist jedenfalls etwas unvergleichlich Wichtigeres als die Beschäftigung mit den Künsten. Aber was ist sie eigentlich? Eine direkte Antwort werden wir bei Platon nicht finden. In der genialen Rede der Diotima, die durch Sokrates im *Gastmahl* wiedergegeben wird, aber sicherlich weder Diotima noch Sokrates, sondern Platon selbst zugehört, kommt er an den logisch-klaren und vielversprechenden Gedanken heran, daß das Werk des Eros gerade in den besten Seelen eine wesentliche Aufgabe hat, ebenso real wie die tierische Zeugung, aber von unermeßlich höherer Bedeutung, entsprechend der wahren Würde des Menschen als eines vernünftigen Wesens, als eines Weisen und Gerechten. Nachdem Platon bis zu diesem Punkt gelangt ist, irrt er gleichsam vom rechten Wege ab und beginnt auf unsicheren und ausweglosen Pfaden herumzustreifen. Seine Theorie der Liebe, unerhört in der heidnischen Welt, tief und kühn, bleibt unausgeführt. Aber das, was er in ihr gibt, in Vereinigung mit gewissen Dingen, welche die Welt nach ihm erkannt hat, gestattet uns, die

Rede der Diotima zu Ende zu sprechen und ebendadurch zu begreifen, warum Platon sie nicht zu Ende geführt hat. Und wenn wir die wahre Ursache der Nichtvollendung dieser Rede erraten haben, werden wir auch sehen, welche Bedeutung sie für das fernere Schicksal Platons gehabt hat.

XXIII

Wenn Eros das positive und wesenhafte Band zwischen zwei Naturen ist – zwischen der göttlichen und der sterblichen, die im Weltall getrennt und im Menschen auf eine nur äußerliche Weise vereinigt sind –, in was sonst kann da seine wahre und endgültige Aufgabe bestehen, als darin, die sterbliche Natur selbst unsterblich zu machen? Mit der höheren Seite seines Wesens, seiner vernünftigen Seele, ist der Mensch nach Platon *sowieso* unsterblich – hier gibt es keine Aufgabe, und der Eros hat hier nichts zu tun. Die *Aufgabe* des Eros kann nur in der Verleihung der Unsterblichkeit an den Teil unserer Natur bestehen, der sie an und für sich nicht besitzt, der gewöhnlich vom materiellen Strom von Geburt und Tod verschlungen wird. Logischerweise müßte Platon zu einem solchen Schluß kommen. Sowohl im *Phaidros* als auch im *Gastmahl* unterscheidet er klar und entschieden das niedere und das höhere Werk des Eros und stellt sie einander gegenüber – das Werk des Eros im Menschentier seinem Werk in dem wahren, übertierischen Menschen. Dabei muß man bedenken, daß auch im höheren Menschen der Eros *wirkt, schafft, zeugt* und nicht nur denkt und schaut. Also bilden auch hier seinen unmittelbaren Gegenstand nicht die intelligiblen Ideen, sondern *das volle leibliche Leben*, und der Gegensatz zwischen jenen zwei Eroten ist bloß der Gegensatz zwischen dem sittlichen und dem unsittlichen Verhältnis zu diesem Leben, bei entsprechendem Gegensatz der Ziele und der Ergebnisse des Wirkens in ihm. Wenn der tierische Eros, indem er sich dem blinden, elementaren Trieb unterwirft, für kurze Zeit das Leben in den immerfort sterbenden Leibern von neuem hervorbringt, so muß der höhere menschliche Eros die

Wiedergeburt oder Auferstehung des Lebens für die Ewigkeit in den dem materiellen Prozeß entzogenen Leibern zu seinem wirklichen Ziel haben.

Die griechische Sprache ist nicht arm an Ausdrücken, die die Liebe bezeichnen, und wenn ein solcher Meister des Gedankens und des Wortes wie Platon, über die höchste Äußerung des menschlichen Lebens philosophierend, nicht die termini φιλία, ἀγάπη, στοργή, sondern ausgerechnet das Wort Ἔρως verwendet, also einen Ausdruck, der sich auch auf die niedere tierische Leidenschaft bezieht, so ist es klar, daß der Gegensatz in der Richtung dieser beiden seelischen Bewegungen – der elementar-tierischen und der geistig-menschlichen – die reale Gemeinschaft in ihrer Grundlage, im nächsten Gegenstand und im Stoff nicht aufhebt. Die Liebe als *erotisches Pathos*, einerlei ob in ihrer höheren oder niederen Richtung, ist der Liebe zu Gott, der Menschenliebe, der Liebe zu den Eltern und zum Vaterlande, zu den Brüdern und Freunden nicht ähnlich; sie ist unbedingt die Liebe zu einem Körperlichen, und es fragt sich nur: zu welchem Zweck? Wonach strebt denn eigentlich die Liebe in bezug auf ein Körperliches: strebt sie danach, daß sich in ihm ohne Ende die gleichen elementaren Tatsachen des Entstehens und Vergehens wiederholen, ein und derselbe höllische Sieg der Häßlichkeit des Todes und der Verwesung; oder danach, der körperlichen Natur das wirkliche Leben in Schönheit, Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu verleihen?

Weil Platon als die eigentliche Aufgabe des Eros die Zeugung *in der Schönheit* bezeichnet, so ist es klar, daß diese Aufgabe durch die physische Zeugung der Leiber zum sterblichen Leben nicht gelöst wird – denn darin ist keine Schönheit. Das eigentliche Werk des Eros kann kein anderes sein, als die Wiedergeburt oder Auferstehung dieses Lebens zur Unsterblichkeit. Das letztere sagt Platon zwar nicht, aber gerade mit diesem Schweigen hängt es auch zusammen, daß seine Theorie der Liebe eine wunderschöne taube Blüte ohne Frucht ist.

XXIV

Wenn Eros, der Sohn des Poros und der Penia (des göttlichen Überflusses und der materiellen Dürftigkeit), indem er von seiner niederen, mütterlichen Natur überwältigt und gefesselt wird, in solchem Herabsinken und in solcher Gefangenschaft seine Kräfte in der leeren Maßlosigkeit dieser Natur vergeudet und die Häßlichkeit und Verweslichkeit ihrer Erzeugungen durch das rasch verschwindende Trugbild des Lebens und der Schönheit nur verdecken kann, was tut er dann, wenn das väterliche Prinzip seine niedere Natur überwältigt – was tut Eros der Sieger? Ja, worin kann sein Sieg selbst bestehen, wenn nicht darin, daß er den Prozeß des Sterbens und der Verwesung aufhält, das Leben in dem, was nur Augenblicke lebt und dann stirbt, festhält, und durch den Überfluß seiner sieghaften Kraft das Tote belebt und auferweckt? Der Triumph der Vernunft besteht im reinen Schauen der Wahrheit, der Triumph der Liebe – in der vollen Auferweckung des Lebens.

Wenn Eros ein wirklicher Mittler und *Pontifex* = Brückenbauer zwischen Himmel, Erde und Unterwelt ist, so liegt sein wahres Ziel in ihrer vollen und endgültigen Vereinigung. Woher kommt es nun, daß sein Werk so eingeschränkt wird: gib Schönheit, aber nur scheinbare, oberflächliche – Schönheit des übertünchten Grabes; gib Leben, aber nur momentanes, verwesendes und dahinsterbendes! Solche Armseligkeit hätte er wohl von der Mutter haben können. Ist er aber nicht der Sohn eines reichen Vaters? Worin besteht dieser Reichtum, wenn nicht in der überströmenden Fülle des Lebens und der Schönheit? Warum gibt er sie nicht in vollem Maße all dem, was ihrer bedürftig ist, allem Toten und Verwesenden? Auch der Adel seiner väterlichen Herkunft wird ihm nicht gestatten, seine Gaben zurückzunehmen.

Die eigentliche Aufgabe der Liebe ist, tatsächlich das Geliebte zu verewigen, es tatsächlich vom Tod und von der Verwesung zu erretten, ihm die endgültige Wiedergeburt in der Schönheit zu bringen. Das verhängnisvolle Scheitern des Philosophen der Liebe konnte nur darin bestehen, daß er in Gedanken dieser Auf-

gabe nahe gekommen war, dann aber vor ihr haltmachte, sich nicht entschloß, sie restlos zu begreifen und anzunehmen, und sich so natürlich auch tatsächlich von ihr lossagte. Obwohl er im Gefühl die Macht beider Eroten erfahren und mit dem Intellekt den Vorrang des einen von ihnen erkannt hatte, ließ er ihn keine Siegestaten erringen. Er begnügte sich mit dem bloß gedanklichen Bild des höheren Eros und vergaß, daß *dieser* Gedanke schon seiner wahren Bedeutung nach unzertrennlich mit der Pflicht seiner Erfüllung verbunden ist, mit der Forderung, daß er nicht ein bloßer Gedanke bleibe. Platon hat vergessen, was er selbst erkannt hat, nämlich daß der Eros *»in der Schönheit* zeuge«, das heißt in der *wahrnehmbaren* Verwirklichung des Ideals, und ließ ihn nur im spekulativen Denken zeugen.

Was ist nun die Ursache dieser Unzulänglichkeit? Eine ganz allgemeine: auch Platon, nachdem er sich in der Theorie über die meisten der Sterblichen erhoben hatte, erwies sich im Leben als gewöhnlicher Mensch. Der Zusammenstoß der hohen Forderungen mit der realen Ohnmacht ist bei Platon gerade deshalb um so dramatischer, weil er klarer als andere sich dieser Forderungen bewußt war und leichter als andere diese Ohnmacht durch die Kraft seines Genius hätte bezwingen können.

XXV

Sowohl die Hölle als auch Erde und Himmel verfolgen mit besonderer Teilnahme den Menschen in jener Schicksalsstunde, da in ihm der Eros Wohnung nimmt. Jede der drei Parteien wünscht für ihre Sache jenen Überfluß an geistigen und physischen Kräften zu gewinnen, der sich in dieser Zeit im Menschen offenbart. Zweifellos ist dies der wichtigste, der zentrale Moment unseres Lebens. Nicht selten pflegt er ganz kurz zu sein, er kann auch zerfallen, sich wiederholen, sich auf Jahre und Jahrzehnte ausdehnen, letzten Endes wird jedoch niemand der verhängnisvollen Frage entgehen: Welchem Zweck sollen die mächtigen Schwingen dienen, die uns Eros schenkt? Dies ist die Frage nach der Haupt-

qualität unseres Lebensweges, die Frage danach, wessen Ebenbild der Mensch annehmen und behalten wird.

Klar lassen sich hier *fünf* Hauptwege unterscheiden. Der erste ist der Weg der Hölle; von dem werden wir nicht sprechen. Der zweite, der zwar weniger entsetzlich, aber des Menschen ebenfalls unwürdig ist, so oft er ihn auch zu gehen pflegt, ist der Weg der Tiere, die den Eros nur von seiner physischen Seite nehmen und so handeln, als ob die bloße Tatsache eines bestimmten Triebes schon der zureichende Grund für dessen unbeschränkte und wahllose Befriedigung wäre. Eine solche naive Denk- und Handlungsweise ist bei den Tieren ohne weiteres entschuldbar, und der Mensch, der ihr folgt, wird schließlich mit vollem Erfolg jenen Tieren ähnlich, sogar ohne der von Platon angenommenen Metamorphose, die sich jenseits des Grabes vollzieht, unterworfen zu werden. Der dritte, wirklich menschliche Weg des Eros ist jener, auf dem den tierischen Trieben ein vernünftiges Maß gesetzt wird – in den Grenzen, die für die Erhaltung und den Fortschritt des Menschengeschlechtes notwendig sind. Wollte man die Etymologien des platonischen *Kratylos* nachahmen, so könnte man das Wort *brak* (russisch: Ehe) daraus ableiten, daß der Mensch in dieser Institution alles, was eigentlich tierisch ist, ablehnt, auswrackt (brakujet)[7] und die Norm der Vernunft *annimmt*. Ohne diese große Institution könnte wohl die Menschheit wie ohne Brot und Wein, ohne Feuer, ohne Philosophie bestehen, aber nur auf eine des Menschen unwürdige – tierische – Weise.

XXVI

Wenn der Mensch seinem Wesen nach *nur* Mensch sein könnte – wenn die sogenannte »menschliche Beschränktheit« nicht nur eine Tatsache, sondern ein unabänderliches und endgültiges Gesetz wäre, verpflichtend für alle und für jeden – dann wäre die Ehe für immer der höchste, der Menschenwürde einzig entspre-

7. Das russische Wort *brak* bedeutet sowohl »Ehe« als auch »Wrack«, womit das Zeitwort *brakowat* (auswracken, ausscheiden, ausmerzen) zusammenhängt. *Der Übersetzer.*

chende Weg der Liebe. Aber der Mensch hebt sich eben und vor allem dadurch von den übrigen Geschöpfen ab, daß er höher als er selbst werden will und kann; sein Unterscheidungsmerkmal ist eben diese edle Unbeständigkeit, diese Fähigkeit und dieses Streben, unendlich zu wachsen und sich zu erhöhen. Und wir wissen, daß seit dem Beginn der Geschichte die rein menschlichen Wege und Lebensweisen nicht alle Menschen befriedigt haben – befriedigt hat auch nicht dieser im allgemeinen notwendige, ehrbare und gesegnete, aber in seinem Grunde nur natürliche, rein-menschliche Weg des *Eros-Hymenaios,* der Weg, auf dem, wenn auch nicht in der Schönheit, so doch nach dem Gesetz neue Geschlechter zur Erhaltung und Fortsetzung des Menschengeschlechtes gezeugt und herangezogen werden, – solange dieses einer *solchen* Fortsetzung bedarf. Die Unzufriedenheit mit diesem gesetzlichen Weg führte bei einigen – bei den meisten – zu trauriger Rückkehr auf die niederen, von der menschlichen Gesittung verlassenen, ungesetzlichen Wege, brachte die Menschen zum vorhistorischen tierischen Brauch zurück und sogar manchmal zu den vorsintflutlichen »satanischen Tiefen«[8].

Aber einige, indem sie sich von dem menschlichen Wege der Ehe abwandten, haben sich ehrlich bemüht, ihn nicht durch niedere, ungesetzliche, sondern durch höhere, übergesetzliche Wege zu ersetzen, von denen der erste (in der allgemeinen Aufzählung der vierte) der *Asketismus* (der geschlechtliche Asketismus oder die Ehelosigkeit) ist, der nach etwas Größerem strebte als nur nach der Beschränkung der sinnlichen Triebe, nämlich nach ihrer vollkommenen Neutralisierung durch die auf Enthaltsamkeit gerichteten negativen Anstrengungen des Geistes. Der Asketismus ist sehr frühen geschichtlichen Ursprungs und von universeller Verbreitung, wenn nicht im Sinne des Erfolges, so doch im Sinne der Absicht und des Beginnens. Merkwürdig ist indessen, daß die vollkommenste unter den historischen Organisationen dieses Weges, das christliche Mönchtum, bereits von dem Bewußtsein begleitet wird, daß dies trotz aller seiner hohen Würde noch nicht der höchste, endgültige, übermenschliche Weg der Liebe ist.

8. Vgl. »Tiefen des Satans« Offb 2, 24.

Das Mönchtum selbst hält sich für einen *engelhaften* Stand; der wahre Mönch trägt in sich das Ebenbild des Engels, er ist ein »Engel im Fleische«; dem größten Mönche der westlichen Christenheit, dem heiligen Franz von Assisi fällt der Beiname »*Pater seraphicus*« und so weiter zu. Vom christlichen Gesichtspunkt aus ist aber der Engel nicht das höchste unter den Geschöpfen: er ist dem Wesen und der Bestimmung nach dem Menschen, wie er sein soll und in gewissen Fällen auch ist, nachgeordnet. Die Vertreterin der christlichen Menschheit wird als die Königin der Engel angesehen, und bei dem Apostel Paulus lesen wir, daß alle wahren Christen auch die Engel richten werden. Die Engel aber richten die Menschen nicht, sondern erfüllen nur an ihnen den göttlichen Dienst.

Wenn der Mensch dem Wesen nach und im wahrsten Sinne des Wortes ein Ebenbild Gottes ist, so kann für ihn das Tragen des Ebenbildes eines dienenden Geistes nur eine zeitweilige, vorläufige Ehre bedeuten. Dieselben östlichen Väter der Kirche, die den »engelhaften Stand«, das Mönchtum, priesen und einsetzten – sie erkannten als höchstes Ziel und Los des Menschen die vollkommene Vereinigung mit der Gottheit. – Vergöttlichung oder *Vergottung*[9], θέωσις und nicht ἀγγέλωσις.

Und in der Tat, der Asketismus kann nicht der höchste Weg der Liebe für den Menschen sein. Sein Zweck ist, die Kraft des göttlichen Eros im Menschen zu beschützen, damit sie nicht durch das rebellierende materielle Chaos ausgeraubt wird, sondern in ihrer ganzen Reinheit und Unantastbarkeit erhalten bleibt. In Reinheit erhalten – aber wofür denn? Nützlich und notwendig ist die Reinigung des Eros, besonders da er während der langen Jahrhunderte der menschlichen Geschichte sich so entsetzlich beschmutzt hat. Aber für den Sohn des göttlichen Überflusses ist die Reinheit allein noch wenig. Er fordert die Fülle der Kräfte für das lebendige Schaffen.

9. Ein sehr gebräuchlicher Terminus bei dem heiligen Makarius dem Ägypter, dem heiligen Athanasius von Alexandrien, dem heiligen Gregor dem Theologen und anderen.

Es muß also für den Menschen außer und über den genannten vier Wegen der Liebe – außer den zwei verfluchten und den zwei gesegneten – noch einen *fünften* vollkommenen und endgültigen Weg der wahrhaft umwandelnden und vergöttlichenden Liebe geben. Ich kann hier nur auf die Grundbedingungen hinweisen, die *Anfang* und *Ziel* dieses höchsten Weges bestimmen. Es schuf der von Ewigkeit her seiende Gott den Menschen, nach seinem Ebenbilde schuf er ihn: als Mann und Weib schuf er sie. Das Ebenbild Gottes, das, was der Wiederherstellung unterliegt, bezieht sich also nicht auf die Hälfte, nicht auf das Geschlecht[10] des Menschen, sondern auf den ganzen Menschen, das heißt auf die positive Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips – eine wahre Androgynie ohne äußere Vermischung der Formen, was eine Monstrosität wäre, und ohne innere Teilung der Persönlichkeit und des Lebens, was Unvollkommenheit und Prinzip des Todes ist. Das andere Prinzip des Todes, das durch den höchsten Weg der Liebe beseitigt wird, ist die Entgegensetzung von Geist und Leib. Es handelt sich auch in dieser Beziehung um den ganzen Menschen, und das wirkliche Prinzip seiner Wiederherstellung ist ein *geistig-leibliches*. Aber wie es für die Gottheit unmöglich ist, den Menschen ohne Mitwirkung des Menschen selbst geistig-leiblich umzuwandeln, denn das wäre ein chemischer Weg oder irgendein anderer, aber kein menschlicher, geradeso ist es unmöglich, daß der Mensch aus sich selbst die *Übermenschlichkeit* erschaffe – dies wäre etwa so, als wenn jemand sich selbst an seinem Haar emporziehen wollte; es ist klar, daß der Mensch nur durch die wirkliche Kraft des nicht werdenden, sondern ewig seienden Gottes göttlich werden kann, und daß der Weg der höchsten Liebe, die das Männliche mit dem Weiblichen, das Geistige mit dem Körperlichen vollkommen vereint, notwendig schon im Anfang selbst die Vereinigung oder das Zusammenwirken des Göttlichen mit dem Menschlichen, oder der *gottmenschliche* Prozeß ist.

10. »Hälfte« heißt russisch *polowina*, »Geschlecht« heißt *pol*, daher kommt das Wortspiel, das in der deutschen Sprache nicht wiedergegeben werden kann. *Der Übersetzer.*

Die Liebe im Sinne des erotischen Pathos hat immer zu ihrem eigentlichen Gegenstand *die Leiblichkeit;* aber die der Liebe würdige Leiblichkeit, das heißt die schöne und unsterbliche, wächst nicht durch eigene Kraft aus der Erde und fällt nicht fertig vom Himmel, sondern sie wird durch die geistig-physische und gottmenschliche Tat erlangt.

XXVII

Die drei Begriffe, die den höchsten Weg der Liebe bestimmen – die Begriffe der *Androgynie,* der geistigen Leiblichkeit und der Gottmenschlichkeit – finden wir bei Platon, wenn auch nur in verschwommener Gestalt. Den ersten Begriff finden wir in dem Mythos, der in den Mund des Aristophanes gelegt wird *(Gastmahl),* den zweiten in der Begriffsbestimmung der Schönheit *(Phaidros)* und den dritten in dem Begriff des Eros selbst, als der vermittelnden Kraft zwischen der Gottheit und der sterblichen Natur (Rede der Diotima im *Gastmahl).* Aber bei Platon erscheinen diese drei Prinzipien als flüchtige Phantasien. Er hat sie nicht zu einem Ganzen verbunden und nicht an den realen Anfang des höchsten Lebensweges gestellt, und deshalb blieb ihm auch das Ende dieses Weges, die Auferweckung der toten Natur für das ewige Leben, verborgen, obgleich dieses Ende sich logisch aus seinen eigenen Gedanken ergab. Er drang im Begriff bis zum schöpferischen Werk des Eros vor, verstand es als die lebendige Aufgabe – »der Zeugung in der Schönheit« –, bestimmte aber nicht den endgültigen Inhalt dieser Aufgabe, ganz zu schweigen von ihrer Erfüllung.

Der platonische Eros, dessen Natur und allgemeine Bestimmung vom Dichter-Philosophen so wunderschön beschrieben sind, hat diese seine Bestimmung nicht erfüllt, er hat nicht Himmel mit Erde und Unterwelt vereint, hat zwischen ihnen keinerlei wirkliche Brücke geschlagen, und gleichgültig entfloh er mit leeren Händen in die Welt der ideellen Spekulationen. Der Philosoph aber blieb auf der Erde – ebenfalls mit leeren Händen, auf der öden Erde, wo die Wahrheit *nicht* wohnt.

XXVIII

Platon vermochte sich nicht der unendlichen Kraft des Eros für das echte Werk der *Verwandlung* der eigenen und fremden Natur zu bemächtigen. Alles blieb in der Wirklichkeit wie zuvor, und wir sehen nicht, daß sich Platon selbst auch nur im geringsten dem göttlichen oder auch nur dem engelhaften Stand genähert hätte. Aber in ihm blieb immerhin ein Teilchen jenes Überflusses zurück, den der Sohn des Poros von seinem Vater ererbt hatte. Platon konnte schon nicht mehr zu jenem weltentrückten Idealismus zurückkehren, der das Leben nicht kennen will. Nicht umsonst hat er mit der ganzen Kraft und Tiefe seiner Individualität jenes Gefühl durchlebt und durchdacht, das schon an und für sich, als subjektiver Zustand, wenn auch nur zeitweilig, die absolute Grenze zwischen der ideellen Welt und dem wirklichen Leben aufhebt, eine wenn auch nur luftige Brücke zwischen Himmel und Erde baut.

Die Welt überhaupt und ganz besonders die menschliche Gesellschaft werden jetzt für Platon zum Gegenstand nicht der Verneinung und des Sich-Abwendens, sondern eines lebendigen Interesses. Der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und den idealen Forderungen bleibt der gleiche, aber Platon schaut ihn anders an. Er will sich nicht vom Bösen weg auf die Höhen des geistigen Schauens zurückziehen, sondern er will ihm praktisch entgegenwirken, das Unrecht der Welt verbessern, dem Weltelend abhelfen. Und da sich ihm eine echte, tiefgehende Besserung und volle Hilfe – durch *Verwandlung* der menschlichen Natur – als seine Kräfte übersteigend erwies, so ging er an die oberflächlichere, dafür aber auch zugänglichere Aufgabe der *Umgestaltung* der gesellschaftlichen Beziehungen.

Er entwirft das Muster des besten Gemeinschaftslebens und legt seinen Plan in den zehn Büchern vom »Staate«[11] dar. Aber ach,

11. Die Teile dieses Werkes sind zu verschiedener Zeit geschrieben, aber als Ganzes gehört es unzweifelhaft der Epoche im Leben des Philosophen an, von der eben die Rede ist – zwischen dem erotischen Aufschwung und den mißglückten Versuchen in Sizilien.

der hinterlistige Eros hat zwar in der Seele des Philosophen eine neue Lust zum Leben und zur Politik zurückgelassen, aber auf seinen Flügeln jene schöpferische Kraft fortgetragen, ohne die jene Lust unfruchtbar bleiben mußte. Vor der höheren Aufgabe zurückgewichen, hat Platon auch die niedere nicht bewältigt: er wurde kein echter Reformator des gesellschaftlichen und politischen Lebens, trotz aller seiner Bemühungen, nicht weil er allzu starr utopisch eingestellt war, sondern weil in seinen Utopien ein wirklich fortschrittliches Element fehlte, weil sie unnötig und uninteressant für die Menschheit waren. Welch ein Interesse konnte der Vorschlag, den Staat mehr nach dem spartanischen als nach dem athenischen Muster zu gestalten, in einer Zeit erwecken, da bereits das Bewußtsein zu reifen begann, daß sich sowohl die spartanische als auch die athenische bürgerliche Ordnung als unzulänglich erwiesen? Man kann das platonische Schema der drei Gesellschaftsklassen, die in ihrer Dreiteilung den drei Grundtugenden[12] entsprechen, richtig finden – scharfsinnig und elegant ist es jedenfalls –, aber leider ist es so allgemein und formell, daß man leicht auch die mittelalterliche europäische Ordnung in dies Schema einfügen könnte, trotz des wesentlichen Unterschiedes an historischem und sittlichem Gehalt zwischen der antiken und der mittelalterlichen Gesellschaft. Aber eben auf den Inhalt des kollektiven Lebens geht Platon mit keiner ihrem Wesen nach sittlichen Frage ein, und deswegen kann auch von einer wirklichen Verbesserung und Vervollkommnung dieses Lebens im Zusammenhang mit seinen politischen Theorien keine Rede sein. Bei der Tiefe und Kühnheit mancher Gedanken, rein für sich genommen, überrascht sein Ideal der sozialen Ordnung durch seinen oberflächlichen Charakter und durch das Fehlen von wahrhaft ethischen Prinzipien. Platon wollte die hauptsächlichen sittlichen Wunden des antiken

12. Diese dreifach durchgeführte Dreiteilung ist folgender Art:

Die psychologische:	Die ethische:	Die politische:
Der vernünftige Teil der Seele	Weisheit	Regenten
Der affektbestimmte	Mut	Krieger
Der begehrende	Mäßigkeit	Gewerbetreibende und Bauern.

Lebens – die Sklaverei, die Scheidung zwischen Griechen und Barbaren und den Krieg zwischen ihnen – gleichsam als normalen Zustand gesetzlich festlegen und verewigen. Daran schließt sich als allgemeine Regel und Gesetz das, was im tatsächlichen Leben der antiken Städte nur als eine Ausnahmeerscheinung vorkam – Zwangsmaßnahmen gegen die Dichter, indem sie aus dem Staat verbannt werden. Weit mehr ins Gewicht fällt, daß die ideale Gemeinde Platons in den gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter zur wilden Lebensweise nach tierischer Art zurückkehrt. Charakteristisch genug, als philosophische Verbesserung des Gemeinschaftslebens, ist die Ausdehnung der Kriegsdienstpflicht auf die Frauen, aber noch charakteristischer – die Begründung einer solchen Reform: weil die Hunde, welche die Herden behüten und verteidigen, diesen Dienst erfüllen, ohne auf den Unterschied von Männchen und Weibchen Rücksicht zu nehmen, so sei es klar, daß die Weiber in den Krieg ziehen müßten. Auf diesen realen Grundlagen – der Sklaverei, dem Krieg und der ordnungslosen Vermischung der Geschlechter und Generationen – soll also das Kollegium der Philosophen vermittelst einer guten Erziehung den idealen Staat gründen.

XXIX

Platon begnügt sich nicht mit der Rolle eines Theoretikers des sozialen Ideals. Er will unter allen Umständen die praktische Verwirklichung seines Planes beginnen. Da sein Prinzip fordert, daß die normale Gesellschaft von Philosophen regiert werde, so richtet Platon natürlicherweise seinen Blick auf jene philosophische Schule, die von Anfang an soziale Bestrebungen aufwies und eine merkwürdige politische Rolle spielte. Er begibt sich zu den Pythagoräern nach Groß-Griechenland (das heißt nach Süditalien). Das erste Resultat dieser Reise war eine engere Bekanntschaft mit der pythagoräischen Lehre, was sich in seinem kosmologischen Dialog *Timaios* widerspiegelte. Aber andererseits trägt auch der Timaios, ebenso wie ein anderes wichtiges Werk, *Philebos*, unabhängig von

den pythagoräischen Einflüssen, deutliche und tiefe Spuren jener allgemeinen Wandlung der Weltanschauung, die sich bei Platon im Zusammenhang mit seiner erotischen Philosophie vollzog. Der absolute Gegensatz der zwei Welten wie auch der zwei Leben findet hier keine Erwähnung mehr; geblieben ist nur der relative Gegensatz der weltbildenden Prinzipien. Im *Timaios* gehört der zentrale Platz der *Weltseele*, die das ideale mit dem realen Sein verbindet – eine andere Bezeichnung für den Eros.

Was die praktischen Absichten Platons betrifft, so konnten ihm die Pythagoräer nur eine indirekte Unterstützung gewähren. Ihr durch demokratische Anschläge geschwächter und eingeschüchterter Bund riskierte keine ernsten politischen Unternehmungen mehr; er stellte etwas von der Art jener mystischen Freimaurerei dar, die bei uns in Rußland Ende des XVIII. und Anfang des XIX. Jahrhunderts blühte. Die Pythagoräer vermochten nichts anderes als Platon nach Syrakus, an den Hof des Tyrannen Dionysios des Älteren ziehen zu lassen, wo sie gewisse Verbindungen und Einflüsse hatten. Obgleich nach den früheren Ansichten Platons die Tyrannis, das heißt die monarchische Gewalt, die willkürlich und gewaltsam ergriffen wurde, von allen schlechten Regierungsformen die schlechteste ist, kommt er jetzt dennoch zu der Meinung, daß das einzige praktische Mittel, die Wahrheit auf der Erde zur Herrschaft zu bringen, der Einfluß der Weisen auf einen dazu passenden oder bequemen Tyrannen sei. Dionysios der Ältere, war unbestreitbar ein echter, typischer Tyrann, aber seine Eignung für eine solche Beeinflussung mußte Platon zweifelhaft werden, als ihre Bekanntschaft damit endete, daß Dionysios den Philosophen in die Sklaverei verkaufte – eine gute Lehre für den Denker, der trotz seiner erhabenen Spekulation über das Wahrhaft-Seiende und das überseiende Gute nicht auf die einfache Wahrheit und das einfache Gute gekommen war, daß der Mensch nicht ein rechtloses Zubehör eines anderen Menschen sein kann.

Platon zog keinen Nutzen aus dieser Lehre, und anstatt, in Erinnerung an Sokrates, über die wesentlichen sittlichen Normen des Gemeinschaftslebens nachzudenken, macht er noch zweimal den vergeblichen Versuch, sich aus dem Nachfolger des Dionysios,

Dionysios dem Jüngeren, einen »bequemen« Tyrannen heranzubilden.

XXX

Von Syrakus endgültig enttäuscht, wendet sich Platon in Gedanken nach Kreta, der Heimat des Weisen Minos, und in der Erwartung, dort einen »bequemen« Tyrannen zu entdecken, schreibt er in zwölf Büchern ein Gesetzbuch für den künftigen Musterstaat auf der Insel Kreta. Diese letzte Schöpfung Platons ist in höchstem Grade beachtenswert. Fangen wir mit einem äußeren Zug an: Obgleich das Werk in dialogischer Form geschrieben ist, die stellenweise allerdings nicht durchgehalten wird, erscheint darin Sokrates nicht nur nicht als die Hauptperson, wie dies in allen früheren Dialogen der Fall war, sondern er wird überhaupt nicht erwähnt, als ob Platon seine *Existenz* vergessen hätte. Wichtiger ist es, daß dies Werk *Die Gesetze* seinem Inhalt nach nicht nur ein Vergessen, sondern geradezu eine Absage an Sokrates und an die Philosophie überhaupt darstellt. Ich spreche nicht von dem allgemeinen Tiefstand des Denkens in diesen Büchern, von der Barbarei des Strafrechts mit der qualifizierten Todesstrafe[13], mit der Verfolgung der Zauberer und Beschwörer, ich spreche nicht von der empörenden Ungerechtigkeit einzelner Gesetze, jener zum Beispiel, die einen Sklaven, der den Behörden eine bestimmte Verletzung der gesellschaftlichen Ordnung nicht angezeigt hat, mit dem Tode bestrafen; über all dies hinaus wird von Platon die unmittelbare prinzipielle Absage an Sokrates und die Philosophie in jenen Gesetzen ausgesprochen, kraft deren jeder der Todesstrafe unterliegt, der die Autorität der heimatlichen Gesetze, sei es in bezug auf die Götter, sei es in bezug auf die gesellschaftliche Ordnung, der Kritik unterzieht oder sie erschüttert.

Auf diese Weise stellt sich schließlich der größte Schüler des Sokrates, der durch die Empörung über die *legale* Tötung des Leh-

13. = »geschärfte Todesstrafe« durch Feuertod, Pfählen, Rad usw. *D. Üb.*

rers zum selbständigen philosophischen Schaffen veranlaßt worden war, ganz auf den Standpunkt der Anytas und Meletos, die das Todesurteil des Sokrates gerade wegen dessen freier Haltung gegenüber der bestehenden religiös-bürgerlichen Ordnung durchgesetzt hatten.

Welch eine abgrundtiefe tragische Katastrophe, welche Fülle des inneren Falles! Der Verfasser der *Apologie*, des *Gorgias*, des *Phaidon* nimmt in seinen Gesetzen nach fünfzigjährigem Kult des durch die Gesetze getöteten Weisen und Gerechten dasselbe Prinzip des blinden, sklavischen und verlogenen Glaubens offen an, durch das der Vater seiner besseren Seele getötet worden war!

*

Der Tod des Sokrates mit seiner ganzen Dramatik; die verhängnisvolle Frage: Lohnt es sich zu leben, wenn die Gerechtigkeit in ihrer reinsten Verkörperung gesetzlich getötet ist? Die Lösung: Der Sinn des Lebens liegt in einer anderen idealen Welt, unsere Welt ist das Reich des Bösen und des Betruges; die Erscheinung des geheiligten Eros, der eine Brücke zwischen den zwei Welten schlägt und die Aufgabe ihrer vollen Vereinigung, der Errettung der niederen Welt, ihrer Umwandlung stellt; die ohnmächtige Absage an diese Aufgabe; ihre Vertauschung mit einer anderen – der Umgestaltung, der Verbesserung der Gesellschaft durch weise politische Satzungen mittels der Tätigkeit eines gehorsamen Tyrannen, und endlich, unter dem Vorwand der Verbesserung des irdischen Unrechts, die feierliche Behauptung des Unrechts *in derselben Form*, durch die der Gerechte getötet wurde – ich kenne keine Tragödie in der *menschlichen* Geschichte, die bedeutender und tiefer wäre.

Wenn Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgeführt und in die Hände der Menschen gegeben hatte, so hat sie sein größter Schüler hoch über das Haupt hinaus gehoben und aus der Höhe auf die Erde geworfen, in den Straßenschmutz und Schutt. Es ist ein Glück, daß das Gefäß der Weisheit kein menschliches Gefäß ist. In Scherben zerbrachen die unwürdigen politischen Bemühungen und Pläne des Philosophen, aber die Ideen seiner besten Tage blieben in ihrer ganzen Unversehrtheit bestehen. Das Urteil der

Nachwelt war ihm gegenüber nicht nur gerecht, sondern auch gnädig. Man kennt Platon aus *Phaidon* und *Theaitetos*, aus *Phaidros* und dem *Gastmahl*, aus *Philebos*, *Timaios* und den besten Kapiteln des *Staates;* nachsichtig verzeiht man ihm seinen groben Kommunismus als eine zufällige Verirrung eines großen Geistes – *quandoque bonus dormitat et Plato* – aber seine *Gesetze* liest keiner, außer den Spezialisten.

Doch nicht umsonst haben sich aus der großen Menge zum Glück verlorengegangener schlechter Werke des Altertums die *Gesetze* Platons unversehrt erhalten. Dieses Werk ist wichtig, erstens vom *historisch-ästhetischen* Standpunkt aus, weil die hier verewigte Absage an Sokrates dem Lebensdrama Platons ein tragisches Ende verleiht, das dem Wesen nach von der gleichen Stärke ist wie sein Anfang. Zweitens ist dieses Zeugnis von Platons tiefem Fall für seine persönliche Charakteristik wichtig. Es wird gesagt, daß man ihn Platon, das heißt *den Breiten* genannt hat (sein ursprünglicher Name war angeblich Aristokles), nach einigen wegen der Breite seines Gesichtes, nach anderen wegen der Breite seines Geistes. Sein geistiges Diapason war in der Tat sehr breit und mußte um der Vollständigkeit seiner Reichweite willen auch jene *niederen* Töne enthalten, die in seinem letzten Werke anklingen.

Und endlich muß man auch das sagen: Sokrates hatte durch seinen edlen Tod die sittliche Kraft der rein menschlichen Weisheit ausgeschöpft, ihre Grenzen erreicht. Um weiter und höher zu gehen als Sokrates – nicht in der Spekulation allein und nicht bloß im Streben, sondern in der wirklichen heldenhaften Lebenstat –, mußte man mehr sein als Mensch. Nach Sokrates, der durch Wort und Beispiel den des Menschen würdigen Tod lehrte, konnte nur der weiter und höher gehen, der die Kraft der Auferstehung zum ewigen Leben hat. Die Ohnmacht und der Fall des »göttlichen« Platon sind deshalb wichtig, weil sie für den Menschen die Unmöglichkeit, seine Bestimmung allein durch die Kraft des Intellektes, des Genius und des sittlichen Willens zu erfüllen, die Unmöglichkeit, ein wirklicher *Übermensch* zu werden, scharf unterstreichen und offenbar machen. Sie machen offenbar die Notwendigkeit des echten, des wesenhaften *Gottmenschen.*

KLEINE SCHRIFTEN ZUR ÄSTHETIK UND ZUR PHILOSOPHIE DER LIEBE

AUSGEWÄHLTE ABSCHNITTE

ÜBERSETZT VON WLADIMIR SZYLKARSKI

KLEINE SCHRIFTEN ZUR ÄSTHETIK UND ZUR PHILOSOPHIE DER LIEBE

AUSGEWÄHLTE ABSCHNITTE

» Wenn« – *lesen wir im letzten Abschnitt der Kritik der abstrakten Prinzipien* – »auf dem sittlichen Gebiet (für den Willen) die All-Einheit das absolute Gut ist, wenn sie auf dem Gebiet der Erkenntnis die absolute Wahrheit ist, so ist die Verwirklichung der All-Einheit in der äußeren Wirklichkeit, ihre Realisation oder Verkörperung auf dem Gebiet des sinnlich-materiellen Daseins, die absolute Schönheit. Da diese Realisation der All-Einheit in unserer Wirklichkeit . . . noch nicht gegeben ist, sondern hier nur vollzogen wird und zwar durch uns selbst vollzogen wird, so stellt sie eine Aufgabe für die Menschheit dar, und die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Kunst. Die allgemeinen Grundsätze und Regeln dieser großen und geheimnisvollen Kunst, die alles Seiende in die Form der Schönheit einführt, werden den dritten und letzten Teil unserer Untersuchung bilden.« *Die* Kritik der abstrakten Prinzipien *war das abschließende systematische Werk der ersten Schaffensperiode Sołowjews (1874–1880). In der mittleren Periode (1883–1889) hat der Denker alle seine Kräfte der Verwirklichung seines messianischen Traumes gewidmet. Der größte Teil der Schriften dieses Zeitraumes dient dem einen Zweck, die Hindernisse, die dem Werke Christi auf Erden entgegenstehen, wegzuräumen. Vor dieser praktischen Aufgabe treten die theoretischen Fragen, die Sołowjew im ersten Lebensabschnitt so stark beschäftigt haben, zurück. Erst in seiner letzten Periode (1890–1900), in der er allmählich seine messianistischen Erwartungen und Hoffnungen aufgibt, rücken die Probleme der theoretischen Philosophie wieder in den Vordergrund seines Denkens und Schaffens. Leider reichten die zehn Jahre, die dem durch übermäßige Arbeit, freiwillige Armut und Askese physisch erschöpften Weisen noch zu leben beschieden waren, nicht aus, um alle Grundbestandteile seines philosophischen Gesamtsystems gleichmäßig auszubauen. Der*

bereits in seiner Jugend gefaßte Plan, auch den ästhetischen Teil dieses Systems in aller Ausführlichkeit zu behandeln, konnte nicht mehr ausgeführt werden. Glücklicherweise hat Sołowjew in seiner letzten Periode neben den zwei grundlegenden Abhandlungen zur Philosophie des Schönen (Schönheit in der Natur *und* Der allgemeine Sinn der Kunst), *die in den vorliegenden Band aufgenommen wurden, eine Reihe von größeren und kleineren Aufsätzen über die bedeutenden Dichter des vorigen Jahrhunderts verfaßt, in denen er oft, das Gebiet der rein literarischen Kritik verlassend, tiefeindringende Betrachtungen über den verborgenen weltanschaulichen Gehalt ihres Schaffens anstellte. Er geht in allen diesen Betrachtungen von den in seinem Geiste systematisch völlig ausgebildeten ästhetischen Anschauungen aus, die in vollem Einklang mit den übrigen Teilen seines philosophischen Gesamtsystems stehen. Einem aufmerksamen und in Sołowjews allgemeiner Philosophie bewanderten Leser schließen sich seine fragmentarischen ästhetischen Betrachtungen zu einem Ganzen zusammen, das allerdings, äußerlich genommen, unzählige Lücken aufweist, aber trotz dieser Lücken überall die stolzen und strengen Umrisse eines wundervollen Baues erkennen läßt, der nach einem einheitlichen wohldurchdachten Plan errichtet ward. Der neben Professor* Dimitrij Stremouchow, *Neuchâtel, hervorragendste Sołowjew-Forscher Fürst* Eugen Trubetzkoj *bezeugt, daß Sołowjew in seinen reifen Jahren nicht früher an die Niederschrift seiner Werke ging, als bis sie in seinem Geiste vollkommen fertig waren. Bei dem erstaunlichen Reichtum seines Schaffens fand der mit einem höchst gebrechlichen Leib begabte Denker nicht die Zeit, alles, was in seinem Geiste vollkommen ausgebildet war, zu Papier zu bringen. Den schwersten Verlust davon trägt die Philosophie des Schönen. Wir werden diesen Verlust nie verschmerzen können, und unser Schmerz wird um so tiefer sein, je mehr uns die wenigen Pfeiler zu seinem ästhetischen Bauwerk, die zu errichten ihm vergönnt blieb, entzücken.*

Wir bringen die ästhetischen Fragmente aus den Schriften Sołowjews in streng chronologischer Ordnung und beschränken uns dabei auf wenige verbindende Einschaltungen.

Aus dem Aufsatz
»DIE LYRISCHE DICHTUNG«
1890

Die lyrische Poesie stellt nach der Musik die unmittelbarste Offenbarung der menschlichen Seele dar. Man darf aber daraus nicht nach dem üblichen Hegelschen Schema den Schluß ziehen, daß die Lyrik die »Poesie der Subjektivität« sei ... Denn eine eigene »Subjektivität« hat ja ein jeder: ein jedes Subjekt kann – mag seine Anlage zur Reimerei auch noch so klein sein –, von der Überzeugung ausgehend, daß es nur auf seine »Subjektivität« ankomme, ohne Scham und Erbarmen seine seelische Leere in einen reichlichen Strom von Gedichten ergießen, wobei es in sich selbst den Geist des Müßigganges und des Hochmutes großzieht und bei seinen Nächsten den Geist der Niedergeschlagenheit heraufbeschwört. Aber unabhängig von diesen sündhaften Folgen der genannten Definition ist sie auch im theoretischen Sinne unzulänglich. Es ist klar, daß die subjektiven Zustände *als solche* überhaupt keinen poetischen Ausdruck zulassen; um sie in eine bestimmte Form einkleiden zu können, ist es notwendig, daß sie zuvor *Gegenstand* des Denkens werden – und damit aufhören, *nur* subjektiv zu sein. Gegenstand der poetischen Darstellung können nicht die seelischen Zustände sein, die gerade im gegebenen Moment erlebt werden, sondern allein jene, die bereits erlebt worden sind und nun vorgestellt werden. Aber auch in diesem Sinne können bei weitem nicht alle Zustände der Seele Gegenstand der lyrischen Poesie sein. Stellen wir uns einen Poeten vor, der gleichzeitig ein leidenschaftlicher Kartenspieler ist. Würde es ihm einfallen, die in dieser Eigenschaft erlebten Affekte in Gedichten darzustellen, so käme nur ein Spaß oder eine Satire und keine echte Lyrik heraus. Überhaupt wird das alltägliche, eitle Treiben, das meistens die Seele der Menschen ausfüllt und die subjektive Unterlage ihres Lebens darstellt, nie zum Inhalt der lyrischen Dichtung ... Der Dichter braucht sich nicht auf die Zufälligkeiten sei-

nes persönlichen Lebens zu beschränken, er ist nicht unbedingt verpflichtet, seine Subjektivität, seine Stimmung wiederzuerzeugen, da es ihm durchaus möglich ist, sich auch das Fremde anzueignen, sozusagen in eine fremde Seele einzugehen . . . *[VI¹ 215–216]*

— — —

Nicht nur PUSCHKIN, sondern auch einem so reinen Lyriker wie FET ist es nicht selten gelungen, eine fremde und in jeder Hinsicht weit von ihm entfernte Subjektivität darzustellen, wie zum Beispiel die Liebe eines arabischen Mädchens, das vor einem Jahrtausend lebte . . . Die Lyrik ist, wie gesagt, die echte Offenbarung der menschlichen Seele; der zufällige, oberflächliche Inhalt dieser oder jener menschlichen Seele aber tritt von selbst offen in seiner ganzen Reizlosigkeit hervor: Er braucht nicht so sehr offenbart und verewigt als vielmehr verborgen und vergessen zu werden. Der poetischen Offenbarung bedürfen nicht die krankhaften Auswüchse und nicht der alltägliche Staub und Schmutz, ihrer bedarf allein die innere Schönheit der menschlichen Seele, die in ihrem Zusammenklang mit dem objektiven Sinn des Weltalls besteht, in ihrer Fähigkeit, diesen allgemeinen wesenhaften Sinn der Welt wahrzunehmen und zu verkörpern. Darin unterscheidet sich die lyrische Poesie nicht im mindesten von den anderen Künsten: auch ihr Gegenstand ist die wesenhafte Schönheit der Erscheinungen der Welt, für deren Wahrnehmung und Verkörperung die Seele eines besonderen Aufschwunges über ihre gewöhnlichen Zustände bedarf. Die Fähigkeit zu einer solchen Erhebung hat, wie eine jede individuelle Erscheinung, ihre materiellen physiologischen Bedingungen aber zugleich auch ihre selbständige ideal-geistige Ursache, und im Hinblick darauf wird eine solche Fähigkeit treffend als Begabung, Genius, ihre aktuelle Äußerung als Inspiration bezeichnet. *[VI¹ 216–217]*

— — —

Indem ich mich an die Eigenheiten der Lyrik halte, die sie von anderen Künsten und besonders von anderen Gattungen der Poesie unterscheiden, kann ich nur eine relative und zum Teil metaphorische Definition geben. Die Lyrik befaßt sich mit den einfacheren, vereinzelten und gleichzeitig tieferen Momenten des Zusammen-

klangs der Seele des Künstlers mit dem wahren Sinn der kosmischen und der Lebenserscheinungen; in der echten Lyrik fließt die Seele des Künstlers mehr als sonst (mit Ausnahme der Musik) mit dem gegebenen Gegenstand und seiner Erscheinung in ein untrennbares Ganzes zusammen. Dies ist das erste Kennzeichen der lyrischen Dichtung, ihre *Innerlichkeit*. Sie ist aber nur eine Eigenart der lyrischen Stimmung, die auch den gewöhnlichen Sterblichen zugänglich ist, besonders den sogenannten »Dichtern in der Seele«. Was indessen die Eigenart des lyrischen *Kunstwerks* betrifft, so besteht sie in einem vollkommenen Ineinanderfließen des Inhalts und der dichterischen Form. In einem wahrhaft lyrischen Gedicht gibt es keinen Inhalt, der von der Form getrennt werden könnte, was von anderen Gattungen der Dichtung nicht behauptet werden kann. Das Gedicht, dessen Inhalt mit einigen Worten in Prosa klar und bündig nacherzählt werden kann, gehört entweder nicht zur reinen Lyrik oder taugt gar nichts. Für die gute Übersetzung eines lyrischen Gedichtes ist es daher notwendig, daß der Übersetzer in sich die gleiche lyrische Stimmung hervorruft, aus der das Originalgedicht entstanden ist, und dann einen dieser Stimmung entsprechenden Ausdruck in seiner Sprache findet. Die dritte wesenhafte Eigenart der lyrischen Poesie besteht darin, daß sie sich auf die grundlegende beständige Seite der Erscheinungen bezieht, und sich von allem, was mit dem Prozeß, mit der Geschichte zusammenhängt, abwendet. Der lyrische Dichter nimmt den vollkommenen Zusammenklang des Inneren mit dem Äußeren vorweg. Im Augenblicke der Inspiration hat er den Vorgeschmack der ganzen Kraft und Fülle des wahren Lebens; er ist gleichgültig dem geschichtlichen Verlauf der Bemühungen gegenüber, diesen Nektar und diese Ambrosia in allgemeinen Besitz zu verwandeln. Viele Dichter von Tyrtaios bis Nekrasow haben sich allerdings für patriotische und bürgerliche Motive begeistert, niemand aber, der die Sache versteht, wird diese *angewandte* Lyrik mit der reinen Lyrik verwechseln. Für einen reinen Lyriker ist die ganze Geschichte der Menschheit nur eine Zufälligkeit, eine Anekdoten-Reihe; er betrachtet die patriotischen und bürgerlichen Aufgaben als der Poesie ebenso fremd, wie das eitle Trei-

ben des alltäglichen Lebens ... Von diesem Treiben erhebt er sich in die Welt des begeisterten Schauens, allerdings nicht um aus ihr mit leeren Händen zurückzukehren: was er aus jener Welt mitbringt, gestattet auch den gewöhnlichen Sterblichen, »die reine und freie Luft der Poesie für einen Augenblick zu atmen«[1]. Und es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß ein solches Erfrischen auch für den Lebenskampf nützlich ist. Nicht allein die Tragödie dient der Reinigung (κάθαρσις) der Seele: eine vielleicht noch stärkere Wirkung übt in dieser Hinsicht die reine Lyrik auf alle aus, die sich für sie empfänglich erweisen. *[VI[1] 217–219]*

— — —

Wie auch die philosophischen und religiösen Anschauungen eines wahren Dichters sein mögen, als Dichter glaubt er unvermeidlich und läßt er uns glauben an die objektive Realität und selbständige Bedeutung der *Schönheit* in der Welt ... Der Dichter wird nicht von willkürlichen, vergänglichen und subjektiven Empfindungen inspiriert, sondern er schöpft seine Inspiration aus jener urewigen Tiefe des Seins, wo »das Wort verstummt, wo herrschen die Töne, / wo man nicht das Lied, sondern die Seele des Sängers hört«[1]. Diese gesegnete Tiefe der seelischen Welt ist ebenso real und ebenso allumfassend wie die äußere Welt; der Dichter sieht hier »zwei gleichberechtigte Daseinssphären« ... Die innere geistige Welt ist für den Dichter viel realer und unendlich bedeutender als die Welt des materiellen Daseins ... Mit dem in seiner Brust verborgenen »allgegenwärtigen Feuer« erhebt er sich zu den »letzten Höhen der Schöpfung« und mit demselben wahren Licht beleuchtet er alle Gegenstände, fängt er die urewige Schönheit ihrer Erscheinungen ein. Es ist nicht Sache der Poesie, sich willkürlichen Phantasien hinzugeben, sondern die absolute Wahrheit alles Seienden zu erschauen ... *[VI[1] 220–221]*

— — —

Den gangbaren Begriffen nachgebend, nennt manchmal auch unser Poet[2] den Inhalt der Poesie Wahngebilde und Träume; es ist aber dabei ganz klar, daß diese Wahngebilde und Träume für ihn

1. Fet-Schenschin. 2. Fet.

viel wirklicher als die gewöhnliche Realität sind. Das, was für die Menge nur eine eitle Träumerei ist, das empfindet der Dichter als Offenbarung der höheren Kräfte, als das Wachsen jener geistigen Schwingen, die ihn aus dem trügerischen und leeren Dasein in das Gebiet des wahren Seins tragen . . .

Um die einzelne Erscheinung einzufangen und für die Ewigkeit ideell festzuhalten, ist es notwendig, auf sie alle Kräfte der Seele zu konzentrieren und auf diese Weise die in ihr konzentrierten Kräfte des Seins herauszufühlen; es ist notwendig, den unbedingten Wert dieser einzelnen Erscheinung anzuerkennen, in ihr nicht etwas Beliebiges, sondern den Brennpunkt des Alls, das einzige Musterbild des Absoluten zu erfassen. Eben darin besteht der Zusammenklang der poetischen Seele mit der gegenständlichen Wahrheit, denn es ist ja nicht nur ein jedes Einzelding unlösbar ins All eingeschlossen, auch das All ist unlösbar in einem jeden Ding gegenwärtig. Der abstrakte Pantheismus löst alles Einzelne im Absoluten auf. Das Absolute wird dadurch zur leeren Indifferenz, die wahre poetische Anschauung dagegen erschaut das Absolute in der individuellen Erscheinung, deren Individualität es nicht nur bewahrt, sondern noch unendlich verstärkt:

Es gibt nichts als das Dämmergezelt
des Ahorns, von Schatten umsponnen —
es gibt nur, auf der ganzen Welt,
lichte Augen, kindhaft versonnen.

[Fet]

[Nachdichtung von Günther Kandler] *[VI¹ 222–223]*

— — —

Der allgemeine Sinn des Weltalls enthüllt sich in der Seele des Dichters auf zweifache Weise: von seiner äußeren Seite her als die Schönheit der Natur und von der inneren her als die Liebe und zwar in ihrem intensivsten und konzentriertesten Ausdruck – als die geschlechtliche Liebe. Diese beiden Themen: die ewige Schönheit der Natur und die unendliche Kraft der Liebe bilden denn auch den Hauptinhalt der reinen Lyrik.

Kann jede sogenannte Liebe Inhalt der lyrischen Poesie sein? Obgleich viele echte Dichter von Horatius bis Heine talentvoll

die geschlechtliche Zügellosigkeit besungen haben, so sind doch ihre Erzeugnisse dieser Art nur geistreiche Witze, denen die eigentliche lyrische Inspiration fremd ist. Diese Inspiration kann wohl, nach der materiellen Seite hin betrachtet, in der Verwandlung des Geschlechtsinstinktes bestehen, ähnlich wie sich die mechanische Bewegung in Wärme und in Licht verwandeln kann, sie hat aber nie diesen Instinkt zu ihrem Gegenstand. Echtes poetisches Motiv kann nur die wahre menschliche Liebe sein, jene Liebe, die sich auf das wahre Wesen des geliebten Gegenstandes bezieht.

Solche Liebe muß individuell sein, frei von äußerlichen Zufälligkeiten und ewig. Sie muß individuell sein, weil das Gattungsmäßige, das allen gegebenen Subjekten in gleichem Maße eigen ist, bei keinem von diesen Subjekten das wahre Wesen bildet: wenn ich daher die Frauen und nicht *diese* Frau liebe, so liebe ich nur die Gattungseigenschaften und nicht das Wesen, und folglich ist es keine wahre Liebe. Das zweite Kennzeichen einer solchen Liebe besteht in der Freiheit von den äußeren Zufälligkeiten, denen alle alltäglichen Erscheinungen unterworfen sind, über die sich aber die wesenhafte Lebensverbindung zweier Personen erhebt. Niemand wird eine Liebe als wahr betrachten, die aufhören kann, weil die Eltern ihre Zustimmung zum Ehebund versagt haben oder weil einer der Liebenden in irgendeinem äußerlich verpflichtenden Verhältnis zu einer dritten Person steht; auch für den einfachen Sinn ist die Beständigkeit und Festigkeit der Liebe ein Kennzeichen ihrer Wahrhaftigkeit. Daraus ergibt sich auch das dritte Kennzeichen: die Ewigkeit der Liebe; denn für das wahre Wesen des Menschen ist der Tod trotz der gewaltigen Bedeutung, die er hat, nur eine äußerliche Zufälligkeit, die in keiner Weise das Wesen selbst noch seine wesenhaften Zusammenhänge und Beziehungen aufheben kann. *[VI¹ 228–229]*

— — —

Die wahre Lyrik befaßt sich nie mit der Darstellung der gemeinen Aphrodite; ihr Gegenstand ist nicht die Macht des Gattungstriebes, der als allgemeines Gesetz zwar beständig, aber in allen seinen Einzelerscheinungen labil und vergänglich ist.

Die Lyrik begeistert sich nur für die himmlische Aphrodite, es kommt ihr nur auf das individuell-geistige Verhältnis an, das, auf seinen einzigen Gegenstand konzentriert, innerlich unendlich und durch nichts zu zerstören ist. Die unzerstörbare Kraft der Liebe, die mit dem Gattungstrieb unter keinen Umständen verwechselt werden darf, bürgt uns für die Unsterblichkeit des Geistes und für die Ewigkeit des wahren Lebens. Manchmal befällt den Dichter der Zweifel an der Wirklichkeit dieses Lebens. Dies ist aber nur eine vorübergehende Ohnmacht des subjektiven Denkens, von der ein neuer Aufschwung der wahren Inspiration den Dichter bald befreien wird. Wenn jene Liebe, die in der Lyrik Fets einen begeisterten Ausdruck gefunden hat, wenn diese Liebe, die unbedingt individuell ist, die sich auf das innere, metaphysische Wesen bezieht und daher ewig und unveränderlich ist, in Wirklichkeit nicht existiert oder doch keinen wirklichen Gegenstand hat; wenn die wirkliche Liebe sich einerseits auf den Gattungstrieb, andererseits auf die einfache Freundschaft und Solidarität der alltäglichen Interessen zurückführen läßt, wenn sie unter allen Umständen mit dem Tod aufhört – so ist der größte und beste Teil der lyrischen Dichtung nichts anderes als ein elender Selbstbetrug. Dann sind auch die Dichter nichts anderes als Taschenspieler oder von einer Manie Besessene. Diesem Schluß kann man sich nicht durch den Hinweis entziehen, daß das, was im Leben unwahr ist, sich in der Poesie als wahr erweisen kann und umgekehrt. Die alltägliche Mittelmäßigkeit hat sicherlich mit der Poesie nichts gemein; die Frage besteht aber eben darin, ob das Leben sich in dieser Mittelmäßigkeit erschöpft. Wenn die Poesie für sich keine Stütze findet, weder im alltäglichen Leben, wo sie sich freilich auch keine Stütze sucht, noch in irgendeinem anderen Leben, wenn sie überhaupt keinen Grund hat außer der feurigen Phantasie des Dichters, so ist sie offenbar nichts anderes als »Irrereden der kranken Seele oder die Aufregung des gefangen genommenen Denkens«[3].

Den Menschen, die für die Stimme der Poesie empfänglich sind, können die Liebesgedichte Fets und Polonskijs als viel bessere

Bestätigung gewisser mystischer Wahrheiten dienen denn alle möglichen schulmäßigen »Beweise«. *[VI¹ 228–233]*

— — —

Der wahre Sinn des Weltalls – die individuelle Verkörperung des universellen Lebens, das lebendige Gleichgewicht zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen oder die Anwesenheit des Alls im Einen – dieser Sinn, der für das innere Gefühl seinen konzentriertesten Ausdruck in der geschlechtlichen Liebe findet, erscheint in der Anschauung als die Schönheit der Natur. Im Gefühl der Liebe, das meinen Egoismus aufhebt, empfinde ich auf intensivste Weise in meinem Inneren die gleiche göttliche Kraft, die außerhalb meines Ichs sich extensiv im Erschaffen der natürlichen Schönheit äußert, die das materielle Chaos aufhebt, das in seinem Grunde derselbe Egoismus ist, der auch in mir wirksam ist. Die innere Identität dieser beiden Äußerungen des Weltsinnes enthüllt sich uns in anschaulicher Weise in den Gedichten FETS, in denen ein poetisches Bild der Natur mit einem Liebesmotiv zusammenfließt. (In wundervollen Bildern fließt in solchen Gedichten das Gefühl für den geheimnisvollen Sinn des Naturlebens mit dem für den Sinn des Menschenlebens zusammen.) Die Schönheit der Natur und die Macht der Liebe besitzen in der poetischen Inspiration eine und dieselbe Stimme, sie sprechen gleichermaßen eine nichtirdische Sprache und wie zwei Schwingen erheben sie unsere Seele hoch über die Erde. *[VI¹ 234–235]*

Aus dem Aufsatz

»DER ERSTE SCHRITT ZUR POSITIVEN ÄSTHETIK«

1894

Zu den vielen literarischen Reaktionen der letzten Zeit, die zum Teil durch die entgegengesetzten Extreme, zum Teil durch nichts Positives hervorgerufen wurden, gesellte sich auch die Reaktion zum Besten der »reinen« Kunst oder »der Kunst um der Kunst willen« *(l'art pour l'art)*. Sie gehört ohne Zweifel zur ersten Kate-

gorie, zur Kategorie der *verzeihlichen* Reaktionen; das entgegengesetzte Extrem, durch das sie hervorgerufen wurde, lebt in unser aller Gedächtnis. Ist es aber ein für uns unabwendbares Schicksal, *eine* Unwahrheit durch eine andere ins Gleichgewicht zu bringen? Müssen wir denn unsere geistige Entwicklung dem schlecht und hartherzig verstandenen Gesetz der Vergeltung: Auge um Auge, Zahn um Zahn, unterwerfen? Wenn, wie gewöhnlich gesagt wird, *ein* Irrtum *auf natürliche Weise* einen anderen, ihm entgegengesetzten hervorruft, so bedeutet dies nicht, daß es dem Menschen als einem vernünftigen Wesen natürlich ist, sich einem solchen natürlichen Prozeß der Irrtümer zu unterwerfen. Es ist für ihn viel natürlicher, einem jeden Irrtum die schlichte und reine Wahrheit entgegenzustellen; dies bringt auch bessere Früchte.

Wenn zum Beispiel die Schriftsteller, die PUSCHKIN für einen »faden Menschen« erklärten und zur Bekräftigung dieses Gedankens fragten: »Welchen Nutzen brachte und bringt die Poesie Puschkins?« – und wenn man ihnen darauf mit Entrüstung antwortete: »Puschkin ist der Hohepriester der reinen Kunst, der schönen Form; die Poesie braucht nicht nützlich zu sein, die Poesie ist höher als der Nutzen!« – waren solche Worte weder eine Antwort noch eine Aussage der Wahrheit, und sie hinterließen im Resultat nur ein gegenseitiges Sich-nicht-verstehen und Sich-verachten. Die wirkliche und richtige Antwort ist indessen so einfach und liegt so nahe: »Nein, die Poesie Puschkins als *Ganzes* genommen (denn es muß ‚mit gutem Maß' gemessen werden), brachte und bringt großen Nutzen, weil die vollkommene Schönheit ihrer Form die Wirkung des Geistes, der sich in ihr verkörpert, verstärkt, dieser Geist aber ein lebendiger, guter und erhabener ist« ... Eine so treffende Antwort wäre angebracht und überzeugend, sogar dann, wenn der Gegner, von seiner Idee hingerissen, unter »Nutzen« nur den materiellen Nutzen verstanden und von der Poesie »Küchengeschirre« verlangt hätte; denn in einem solchen Falle wäre es nicht schwer zu zeigen, daß, obgleich die guten Gefühle an sich auch nicht hinreichen, alle Menschen mit diesem notwendigen Küchengerät zu versorgen, beim Fehlen dieser Gefühle von einer solchen Versorgung überhaupt keine Rede sein könne; da ja die inneren Beweg-

gründe dafür fehlen würden, wäre dann nur der ununterbrochene Krieg um die Töpfe und keinesfalls ihre gerechte Verteilung zum allgemeinen Nutzen möglich. *[VI¹ 424–425]*

— — —

Würden die Anhänger der »Kunst um der Kunst willen« unter diesem Schlagwort nur verstehen, daß das künstlerische Schaffen eine besondere Tätigkeit des menschlichen Geistes darstellt, die ein eigentümliches Bedürfnis befriedigt und ein eigenes Gebiet hat, so wären sie natürlich im Recht, sie hätten dann aber auch keinen Anlaß, sich im Namen einer solchen Wahrheit zu wehren, gegen die niemand ernsthaft streiten wird. Sie gehen indes viel weiter; sie beschränken sich nicht auf die richtige Behauptung, daß die Kunst einen besonderen spezifischen Charakter hat und daß die *Mittel*, mit denen sie wirkt, durchaus selbständig sind, sondern sie leugnen einen jeden wesenhaften Zusammenhang der Kunst mit anderen menschlichen Tätigkeiten und ihre notwendige *Unterordnung* unter allgemeine Lebensziele des menschlichen Geschlechtes, indem sie die Kunst für etwas in sich Abgeschlossenes und unbedingt sich selbst Genügendes halten; statt der berechtigten *Autonomie* des künstlerischen Gebietes predigen sie den *ästhetischen Separatismus*. Aber, wenn auch die Kunst für die ganze Menschheit ebenso notwendig wäre wie das Atmen für den einzelnen Menschen, so hängt doch auch das Atmen wesenhaft vom Blutkreislauf, von der Tätigkeit der Nerven und der Muskeln ab, ist es dem Leben des Ganzen untergeordnet; auch die besten Lungen werden dieses Ganze nicht beleben, wenn die anderen wesentlichen Organe betroffen sind. Das Leben des Ganzen schließt nicht nur nicht aus, sondern fordert im Gegenteil die relative Selbständigkeit der verschiedenen Organe und ihrer Funktionen und setzt sie voraus. Unbedingt auf sich selbst angewiesen kann keine partielle Funktion in ihrer Besonderheit sein.

Auch die folgende feine Unterscheidung, die manchmal gemacht wird, kann den Anhängern des ästhetischen Separatismus nichts nützen. Geben wir zu, sagen sie, daß im allgemeinen Leben die Kunst mit anderen Tätigkeiten verbunden ist und alle diese Tätigkeiten in ihrer Gesamtheit dem endgültigen Ziel der historischen

Entwicklung untergeordnet sind; diese Verbindung und dieses Ziel verwirklichen sich aber, da sie sich jenseits der Grenzen unseres Bewußtseins befinden, unabhängig von uns, das heißt ohne unsere Teilnahme; sie können folglich unser Verhältnis zu dieser oder jener menschlichen Tätigkeit nicht bestimmen. Daraus wird der Schluß gezogen: der Künstler muß ausschließlich und allein Künstler sein, er soll nur an das ästhetisch Schöne, an die Schönheit der Form denken, es soll für ihn nichts Wichtigeres in der Welt als diese Form geben.

Eine solche Argumentation, welche die Kunst verherrlichen will, erniedrigt sie in Wirklichkeit ganz ungemein; sie macht die Kunst der Tätigkeit jenes Fabrikarbeiters ähnlich, der sein ganzes Leben lang nur bestimmte Rädchen des Uhrmechanismus herstellt, ohne sich um den ganzen Mechanismus zu kümmern. Der Dienst an der pseudo-künstlerischen Form ist allerdings viel *angenehmer* als die Fabrikarbeit, aber für das vernünftige Bewußtsein genügt das Angenehme allein noch nicht.

Und worauf beruht denn diese Überzeugung von der schicksalhaften Unbewußtheit des geschichtlichen Prozesses, von der unbedingten Unerkennbarkeit seines Zieles? Freilich wird eine bestimmte und adäquate Vorstellung vom endgültigen Zustand der Menschheit, eine konkrete und reale Vorstellung verlangt, so ist solche Vorstellung niemandem zugänglich; und das nicht nur, weil der menschliche Intellekt beschränkt ist, sondern weil der Begriff des *absolut-endgültigen* Zustandes als eines Abschlusses des *zeitlichen* Prozesses *logische* Schwierigkeiten in sich enthält, die kaum beseitigt werden können. Aber mit einer solchen unmöglichen Vorstellung von einem undenkbaren Gegenstande kann man ja auch gar nichts anfangen. Für die bewußte Teilnahme am historischen Prozeß genügt es vollkommen, einen allgemeinen Begriff von seiner Richtung zu besitzen, genügt es, eine ideale Vorstellung von jener, mathematisch gesprochen, *Grenz*größe zu haben, der sich die *variablen* Größen des menschlichen Fortschritts zweifellos und ununterbrochen nähern, wenn sie auch der Natur der Dinge nach nie mit dieser Größe zusammenfallen können. Von dieser idealen Grenze, zu der hin die Geschichte sich *real* bewegt, kann sich ein

jeder Mensch, einschließlich des ästhetischen Separatisten, einen vollkommen klaren Begriff bilden unter der Bedingung, daß er sich, um den rechten Weg zu betreten, nicht an die voreingenommenen Meinungen und schlechten Instinkte wendet, sondern an jene Schlüsse aus den historischen Tatsachen hält, für welche die Vernunft die Bürgschaft übernimmt, und das Gewissen Zeugnis gibt.

Ungeachtet aller Schwankungen und Zickzackwege des Fortschritts, ungeachtet der gegenwärtigen Verschärfung des Militarismus, des Nationalismus, des Antisemitismus, des Dynamitismus[4] und so weiter und so weiter, unterliegt es keinem Zweifel, daß die Resultante der Geschichte von der Menschenfresserei zur Menschenfreundlichkeit, von der Gesetzlosigkeit zur Gerechtigkeit und von der feindlichen Absonderung der Einzelgruppen zur *allgemeinen Solidarität* führt. *[VI¹ 424–427]*

— — —

Die Geschichte wohl eines jeden Volkes und Staates zeigt uns, wie sich hier oder dort auf schwierigen, verwickelten und nicht selten krummen Wegen das Land um seine Führer sammelte und wie das nationale Bewußtsein langsam und allmählich wuchs und sich entfaltete. Aber auch die allgemeine Geschichte zeigt uns, wie sich auf den noch schwereren und verwickelteren Wegen die *ganze Erde*, wie sich die ganze Menschheit um den unsichtbaren aber mächtigen Mittelpunkt der christlichen Kultur sammelt und wie, trotz aller Hindernisse, das Bewußtsein der universellen Einheit und Solidarität ständig wächst und stärker wird ...

Die Geschichte und somit der gesamte Weltprozeß hat ein Ziel, das wir zweifellos kennen, ein allumfassendes Ziel, das gleichzeitig hinlänglich bestimmt ist und es uns dadurch möglich macht, bewußt an seiner Erreichung teilzunehmen; denn in bezug auf eine jede Idee, ein jedes Gefühl und eine jede menschliche Handlung ist es möglich, in Übereinstimmung mit Vernunft und Gewissen zu entscheiden, ob sie dem Ideal der allgemeinen Solidarität entsprechen oder ihm widersprechen, ob sie auf die Verwirk-

4. Dynamitismus – die Lehre, welche die Kraft (δύναμις) verherrlicht, ohne nach ihrem sittlichen Wert zu fragen. *Der Übersetzer.*

lichung der wahren All-Einheit gerichtet sind oder ihr entgegenwirken. Ist es aber so, wo nimmt man dann für diese oder jene menschliche Tätigkeit das Recht her, sich von der allgemeinen Bewegung abzusondern, sich abzuschließen, sich zu ihrem eigenen und einzigen Zweck zu erklären? Und in unserem besonderen Falle: auf welches Recht kann sich der ästhetische Separatismus berufen? Nein; die Kunst ist nicht um der Kunst willen da; ihre Aufgabe ist die Verwirklichung jener Fülle des Lebens, die in sich notwendig auch das besondere Element der Kunst, die Schönheit, einschließt – es in sich einschließt nicht als etwas Abgesondertes und Sich-selbst-Genügendes, sondern in seiner wesenhaften und inneren Verbindung mit dem gesamten übrigen Inhalt des Lebens.

Die phantastische Absonderung der Schönheit und der Kunst von der allgemeinen Bewegung des universellen Lebens abzulehnen und anzuerkennen, daß die künstlerische Tätigkeit keinen besonderen, angeblich höheren Gegenstand hat, sondern auf *ihre* Art und Weise, mit ihren Mitteln dem allgemeinen Lebensziel der Menschheit dient – darin besteht der erste Schritt zur wahren positiven Ästhetik. *[VI¹ 428–429]*

Von diesen Betrachtungen ausgehend, erkennt Solowjew in den Anschauungen des bedeutendsten russischen Feuerbachianers TSCHERNYSCHEWSKIJ, *die dieser in der Abhandlung »Ästhetische Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit« entwickelt hat, einen wichtigen Wahrheitskeim. Dieser Vertreter des ästhetischen Realismus habe mit vollem Recht die Realität der Schönheit gegen die Hegelsche Ästhetik verteidigt. Hegel hält nämlich das Schöne bloß für ein Trugbild, das vor dem durch philosophisches Denken erleuchteten Blick verschwinde, womit erst die reine Idee zum Vorschein komme, so daß, je höher das Denken entwickelt sei, um so mehr auch das Schöne vor ihm versinke: auf diese Weise existierte für ein vollkommen entwickeltes Denken schließlich nur das Wahre, und das Schöne sei demnach nicht mehr vorhanden. Im Gegensatz zu dieser Auffassung besteht Tschernyschewskij auf der objektiven Realität der Schönheit. Er stelle damit – meint*

Sołowjew – der Ästhetik ihre wahre Aufgabe, die Lösung dieser Aufgabe mache ihm jedoch sein beschränkter philosophischer Gesichtskreis unmöglich. Indessen die Aufgabe richtig stellen, heiße, den ersten Schritt zu ihrer Lösung tun.

Aus dem Aufsatz

»BUDDHISTISCHE STIMMUNG IN DER POESIE«

1894

In diesem Aufsatz befaßt sich Sołowjew mit dem dichterischen Schaffen des Grafen GOLENISCHTSCHEW-KUTUSOW. *Dieser bedeutende Dichter sei in seiner allgemeinen Einstellung zum Leben das direkte Gegenteil von Puschkin.*

Bei Puschkin ist der herrschende Ton ein heiterer, fröhlicher und sicherer. Selbst bei höchst heidnischen, weltlichen und sogar sündhaften Sujets ist seine Stimmung doch ein christliche. Es ist die Poesie des Lebens und der Auferstehung. Bei dem Grafen Kutusow ist der Ton dagegen gedrückt und niedergeschlagen, die Stimmung hoffnungslos; er ist der Dichter des Todes und des Nirwana, obgleich dieses in unserer Zeit stark mißbrauchte Wort in seinen Gedichten nicht vorkommt. *[VI¹ 432–433]*

Mit seinem ganzen Schaffen, so sagt Sołowjew, will KUTUSOW *zeigen, daß das Glück nicht nur zufällig, sondern dem Wesen nach unstatthaft ist, weil es gegen das Gesetz des Lebens verstößt. Die Erlösung kann allein der Tod bringen. Der abschließende Triumph des Todes ist das Grundthema aller Schöpfungen Kutusows. Der Tod erscheint ihm nicht nur als die einzige Lösung aller im Leben unlösbaren Widersprüche, sondern auch als das einzig wahre Gut und die einzige echte Seligkeit. Diese Stimmung habe der Dichter, so anerkennt Sołowjew, in künstlerisch vollendeten Schöpfungen zum Ausdruck gebracht. Sołowjew will diese Einstellung auf ihren Wahrheitsgehalt hin prüfen.*

Die Ansicht des Verfassers, der das Leben mit aller Entschiedenheit ablehnt, enthält in sich eine *relative* Wahrheit. Es ist wahr, daß das materielle Leben mit seinen Leidenschaften, Freuden und Kümmernissen sowohl vom Zufall bedingt als auch unwürdig und leer ist; es ist wahr, daß das Aufhören eines solchen Lebens an sich kein Übel sondern eher etwas Gutes darstellt; es ist schließlich wahr, daß der Mensch, der angesichts seines verlöschenden Lebens sich apathisch beschaulichen Betrachtungen hingibt, besser ist als der Mensch, der auch in seiner Todesstunde noch immer seine Feinde quälen oder sich der Wollust ergeben möchte. Was aber weiter? Findet sich denn in der Welt außer dem materiellen Leben und seinem Aufhören nichts, was dem Dasein der Welt und des Menschen ein Sinn verliehe? Bei unserem Dichter wird dieser Sinn nicht einmal angedeutet. Er schildert uns die Taten der Menschen und ihre notwendigen Folgen und schildert sie – die einen wie die anderen – im wesentlichen richtig . . . Leider hat die buddhistische Stimmung unseren Dichter gezwungen, auf diesem elementaren Boden *Halt zu machen:* die *relative* Wahrheit der das Leben ablehnenden Auffassung des Buddhismus nimmt er an und gibt sie für die unbedingte und endgültige Wahrheit aus. Aus der Tatsache, daß schlechte Handlungen ein schlechtes Ende nehmen, zieht er den Schluß, daß allen Handlungen überhaupt, wie sie auch beschaffen sein mögen, die Daseinsberechtigung abgesprochen werden müsse. Das ist alles andere als richtig, fast ebenso unrichtig als wenn jemand aus dem Satz, daß man keine fremden Kinder rauben soll, schließen wollte, daß man die eigenen Kinder verlassen müsse . . . Diese Auffassung ist sicherlich trostlos . . . Der Dichter darf allerdings auf tröstende Wahngebilde verzichten und sich auf die Seite der trostlosen Wahrheit stellen. Es bleibt nur zu erwägen: *ist dies die Wahrheit?* *[VI¹ 448–449]*

Aus dem Aufsatz
»DIE POESIE TJUTTSCHEWS«
1895

Was vor allem bei der Bekanntschaft mit unserem Dichter in die Augen fällt, ist der Zusammenklang seiner Inspiration mit dem Leben der Natur, die vollkommene Wiedererzeugung der physischen Erscheinungen als Zustände und Handlungen der lebendigen Seele. Alle wirklichen Dichter und Künstler empfinden freilich das Leben der Natur und stellen es in beseelten Bildern dar; aber der Vorzug TJUTTSCHEWS vor vielen von ihnen besteht darin, daß er bewußt an das *glaubte*, was er empfand: die von ihm empfundene lebendige Schönheit hat er angenommen und verstanden nicht als seine Phantasie, sondern als *Wahrheit*. Dieser Glaube und dieses Verstehen sind in der neueren Zeit selten geworden: selbst bei einem so starken Dichter und feinen Denker wie SCHILLER, um ein Beispiel zu nennen, finden wir sie nicht. In seinem berühmten Gedicht »Die Götter Griechenlands« setzt er voraus, daß die Natur nur in der Vergangenheit lebendig und schön *war*, nämlich in der Phantasie der Alten. In Wirklichkeit aber sei sie nur eine tote Maschine. Der Tod der hellenischen Mythologie war für Schiller der Tod der Natur selbst; zusammen mit den schönen Göttern Griechenlands ist auch die Seele der Welt verschwunden: nur ihren Schatten ließ sie in den künstlerischen Denkmälern des klassischen Altertums zurück:

Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick —
Ach, von jenem lebenswarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.

Alle jenen Blüten sind gefallen
Von des Nordes schauerlichem Wehn;

. . . . . .[5]
Traurig such ich an den Sternenbogen,
Dich, Selene, find ich dort nicht mehr;
Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen,
Ach! sie widerhallen leer!

Unbewußt der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

. . . . . .
Müßig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält.

Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstöne,
Und uns bleibt nur das entseelte Wort.

Tjuttschew glaubte nicht an diesen Tod der Natur, und ihre Schönheit war für ihn kein leerer Schall. Er brauchte nicht die Seele der Welt zu *suchen* ... sie trat ihm im Glanz des jungen Frühlings und in der Klarheit der Herbstabende entgegen; im Aufblitzen des flammenden Wetterleuchtens und im Tosen der nächtlichen See hat sie ihn selber ihre unheilschwangeren Geheimnisse ahnen lassen. Auch ohne die griechische Mythologie war für ihn die Welt voller Herrlichkeit, Schönheit und Farbenpracht. Darin liegt nichts Besonderes! Das lebendige Verhältnis zur Natur ist ein wesenhaftes Kennzeichen der Poesie überhaupt, das sie

5. Die Zeilen »*Einen* zu bereichern unter allen, / Mußte diese Götterwelt vergehn« und »Morgen wieder neu sich zu entbinden, / Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab, / Und an ewig gleicher Spindel winden / Sich von selbst die Monde auf und ab« hat Sołowjew ausgelassen. *Der Übersetzer.*

von der zwiefachen Prosa – der alltäglich-praktischen und der abstrakt-wissenschaftlichen – unterscheidet. In den Augenblicken der echten poetischen Begeisterung hat auch Schiller sich selbstverständlich nie um den Uhrmechanismus und um das Gravitationsgesetz gekümmert – er gab sich den unmittelbaren Eindrücken der Naturschönheit hin. Aber bei Tjuttschew ist es, wie ich bereits bemerkt habe, wichtig und wertvoll, daß er nicht nur als Dichter *empfand* sondern auch als Dichter *dachte*, daß er von der objektiven Wahrheit dessen *überzeugt* war, was in seiner poetischen Anschauung der Natur enthalten war ... Es ist nicht ein höheres Wissen, das die Menschen zwingt, das innere Leben der Natur zu leugnen, sondern nur ihre eigene Blindheit und Taubheit.

Kein Machwerk öder Einerleiheit
Ist die Natur, kein tot Gesicht;
In ihr ist Liebe, Leben, Freiheit,
Sie redet — nur vernehmt ihrs nicht.

. . . . . .

Für sie — die Blinden, Tauben eben —
Ist diese Erde ohne Licht,
Des Meeres Wogen ohne Leben —
Gar Sonnen atmen für sie nicht.

Kein Strahl traf je ihr Herz, kein Staunen,
Nie hat der Lenz darin gelacht,
Sie hörten nie der Wälder Raunen,
Stumm blieb für sie die Sternennacht.

Wenn aus der Höh des Donners Schallen
Gewaltig Strom und Wald bewegt —
Mit ihnen hat sein nächtlich Hallen
Kein brüderlich Gespräch gepflegt.

[Nachdichtung von Günther Kandler] [TJUTTSCHEW]

Wer hat nun recht: Schiller oder Tjuttschew? Hat die Natur Leben und Seele oder nicht? Oder existieren vielleicht zwei Wahrheiten: die eine für die Poesie, die andere für die Wissenschaft? Keineswegs, denn die Wissenschaft ist hier nicht beteiligt. Sie ist

für die falschen Schlüsse nicht verantwortlich, die unter dem Einfluß einer einseitigen Richtung des Denkens, so in einer bestimmten Epoche zur Herrschaft gelangte, aus ihren sicheren Tatsachen gezogen werden. Die Wissenschaft hat nie bewiesen, und dem Wesen der Sache nach kann sie auch nicht beweisen, daß die Welt *ausschließlich und allein* ein Mechanismus, daß die Natur *nur* ein toter Stoff sei. Die Einzelwissenschaften untersuchen stets bloß einzelne *Teile* der Natur und finden, daß diese Teile ein mechanischer Zusammenhang verbindet; eine Wissenschaft, die das Weltall in seiner Einheit und Ganzheit erforschen würde, gibt es überhaupt nicht, und die Logik, die für alle Wissenschaften verpflichtend ist, gestattet nicht, von der Analyse der Teile und ihrem äußeren Zusammenhang aus den endgültigen Schluß auf den allgemeinen Charakter und Sinn des Ganzen zu ziehen. Denn auch im Körper des lebendigen Menschen sind alle seine Teile und Teilchen mechanisch miteinander verbunden, was ihn aber nicht hindert, ein beseeltes Wesen zu sein. Niemand wird zu behaupten wagen, daß der mechanische Bau und die mechanischen Funktionen des Skeletts, des Gefäß-, des Muskel- und des Nervensystems, die von den exakten Wissenschaften, der Anatomie und Physiologie erforscht werden, den wahren Sinn des menschlichen Wesens und Daseins ganz erschöpfen; ein jeder wird vielmehr zugeben müssen, daß dieser ganze Mechanismus der koordinierten Teile nur dann einen Sinn hat, wenn man ihn als Werkzeug oder als Ausdrucks- und Verwirklichungsmittel des inneren Lebens oder der Seele des Menschen auffaßt. In gleicher Weise stellt auch der Mechanismus der Natur in seiner Ganzheit nichts anderes dar als die in eine Ordnung gebrachte Gesamtheit, die der Äußerung und Entwicklung des universellen Lebens dient. Die exakte Erforschung des Mechanismus ist äußerst wichtig: sie verleiht dem Menschen die Möglichkeit, die natürlichen Erscheinungen bis zu einem gewissen Maße zu regieren, sie zu seinen eigenen Zwecken zu benutzen. Aber weder das theoretische Prinzip noch der praktische Nutzen eines solchen Studiums bilden einen zureichenden Grund, hierin die ganze Wahrheit über die Natur zu erblicken; dies wäre ebenso verwunderlich, als wenn jemand behaupten wollte, daß

man, um den Menschen vollkommen und endgültig zu erkennen, nur seinen Leichnam zu öffnen und zu präparieren brauche.

Gegen unseren Schluß von der Beseeltheit des menschlichen Körpers auf die Beseeltheit des kosmischen Körpers darf nicht eingewendet werden, daß wir den lebendigen Menschen tatsächlich als ein abgeschlossenes Ganzes in einer gewissen wahrnehmbaren Einheit sehen, während wir von der Natur nur ihre Teile vor uns haben. Es ist klar, daß dieser Unterschied nicht im Wesen der Sache begründet ist, sondern von einer Ursache abhängt, die ganz und gar konventionell ist: er hängt ausschließlich und allein von der relativen Größe des einen und des anderen Gegenstandes ab. Für die mikroskopischen Augen der Mücke existieren die harmonischen Umrisse des Menschen oder des menschlichen Gesichts in keiner Weise, und auch für unser eigenes Auge würde sich bei mikroskopischer Untersuchung das schönste und durchgeistigste Gesicht in eine formlose Masse grober Gewebe und Zellen verwandeln, in deren mechanischer Anhäufung wir vergebens eine Abgeschlossenheit und Einheit suchen würden. Wenn ich indessen auf dieses Gesicht als auf ein lebendiges blicke, erkenne ich in seinen Umrissen und Veränderungen die Spuren der inneren Erfahrung und den Ausdruck der Gedanken, Gefühle und Wünsche. Ich sehe durch dieses Gesicht die Seele und das Schicksal dieses Menschen, ich sehe dann selbstverständlich unvergleichlich *mehr* als die so scharf beobachtende Mücke in ihm sieht, und erfahre von ihm eine vollständigere Wahrheit als es jene ist, die ich mit Hilfe des Mikroskops gewinnen würde. Es sind keineswegs jene Fasern und Zellen, was ich mit lebendigem Blick sehe, sondern gerade dieses Größere, Inhaltsreiche und Eine. Und eben dieses Eine ist die *Wahrheit* oder der wahre *Sinn* dieses menschlichen Wesens, und alles andere ist nur der Stoff, in dem sich dieser Sinn verkörpert, mittels dessen diese Wahrheit ihren Ausdruck findet.

Wie die körperliche Erscheinung des Menschen uns nicht nur von den anatomischen und physiologischen Tatsachen erzählt, sondern durch ihre Sinnbildlichkeit von seinem inneren Leben oder seiner Seele Kunde gibt, ebenso reden uns die Erscheinungen der Natur im ganzen, mag ihre *mechanische Zusammensetzung* nun

so oder anders sein, in ihrer lebendigen Wirklichkeit vom Leben und von der Seele der großen Welt. Weder die Logik noch die Naturwissenschaft selbst gestatten uns anders zu denken und der Welt den Menschen gegenüberzustellen wie das Lebendige dem Toten. Für eine ausschließlich analytische Ansicht ist auch der Mensch kein lebendiges und ganzes Wesen, sondern nur eine mechanische Gesamtheit materieller Teilchen; für die Ansicht aber, die auf die volle Wahrheit und nicht nur auf eine Seite der Wahrheit gerichtet ist, existiert das Leben auch in der äußeren Natur. Das folgerichtige Denken muß zwischen diesen zwei Sätzen wählen: entweder gibt es in keinem Ding – selbst im Menschen nicht, auch in uns selber nicht – beseeltes Leben, oder aber es ist in der ganzen Natur, sich nur nach Graden und Formen unterscheidend. Denn es gibt, wenn man auf wissenschaftlichem Boden bleiben will, keine Möglichkeit, den Menschen in dieser Hinsicht von der übrigen Welt *abzusondern.* Durch seine körperliche Organisation, durch welche die Entwicklung seines inneren Lebens bedingt ist, gehört der Mensch zum Tierreich, und die Tiere kann man keinesfalls aus der Gesamtheit der übrigen Naturen aussondern und als ausschließliche Träger des Lebens betrachten. Tatsächlich ist das Tierreich untrennbar mit dem Pflanzenreich verbunden. Mit ihm hat es von Anbeginn an ein und dieselbe Grundlage des organischen Daseins gemeinsam, die bis in unsere Zeit hinein existiert, jene Welt der Organismen, die weder zu den Tieren, noch zu den Pflanzen zu zählen sind, und so ist die ganze organische Welt bei aller formellen *Verschiedenheit* sowohl in ihrer Zusammensetzung wie ihrem Ursprung nach *unzerreißbar* mit der anorganischen Welt verbunden. Eine unübersteigbare Grenze zwischen diesen zwei Welten zu ziehen, ist im Grunde genommen ebenso unbegründet und dem Geiste der Wissenschaft widersprechend, als wenn wir eine absolute Verschiedenartigkeit zwischen dem harten Skelett und den weichen Geweben des menschlichen Körpers behaupten wollten.

Es gibt in der ganzen Welt keine Grenzlinie, die so beschaffen ist, daß sie etwas in vollkommen abgesonderte, in keinem Zusammenhang miteinander stehende Daseinsgebiete teilte; überall existieren Übergangs- und Zwischenformen oder die Reste solcher

Formen, und die ganze wahrnehmbare Welt ist keine Sammlung von fertigen Dingen, sondern die fortdauernde Entwicklung oder das Wachstum des einen lebendigen Wesens. *[VI¹ 464–468]*

— — —

Die tiefe und bewußte Überzeugung von der wirklichen und nicht bloß vorgestellten Beseeltheit der Natur bewahrt unseren Dichter vor jener Entzweiung von Denken und Fühlen, an der vom vorigen Jahrhundert bis in die jüngste Zeit die Mehrzahl der Künstler und Dichter leidet. Indem diese Diener der Schönheit die mechanistische Weltanschauung für die einzig wissenschaftliche und daher unbezweifelbare halten, indem sie ihr aufs Wort glauben, zeigen sie, daß sie *an das eigene Werk nicht glauben.* Als Künstler stellen sie uns das Leben und die Seele der Natur dar, sie sind aber dabei in ihrem Intellekt überzeugt, daß diese Natur leblos und seelenlos ist, daß ihre eigene Empfindung und Inspiration sie täuschen, daß die Schönheit eine subjektive Illusion ist. In Wirklichkeit besteht aber Illusion darin, daß die Künstler die Widerspiegelung der gangbaren Meinungen auf der Oberfläche ihres Bewußtseins als etwas viel Sichereres annehmen als jene Wahrheit, die sich in der Tiefe ihrer eigenen poetischen Empfindung kundtut.

Wenn schon die Dichter selber nicht mehr an ihre eigene Sache glauben, ist es verständlich, daß die gewöhnlichen Sterblichen dazu übergehen, die Dichtung (und die künstlerische Schönheit überhaupt) als eine leere Erfindung zu betrachten und von einer jeden Idee, die sich über die alltägliche Plattheit erhebt, zu sagen, »das ist bloß Poesie!« Unter Poesie verstehen sie dann »Unsinn und Krimskrams«. Und in der Tat, wer wird *der* Gottheit eine ernste Bedeutung beimessen, in der die Opferpriester selbst nur eine angenehme Erfindung sehen?

Jene Dichter, die an die Poesie nicht glauben, bei denen der Intellekt der Inspiration widerspricht und die meinen, daß in der Mechanik allein die Wahrheit liege – solche Dichter müssen entweder unaufrichtig sein oder sie müssen sich, wenn sie sich dem poetischen Gefühl ergeben, dabei jedes Gedankens enthalten, was nicht immer möglich und nicht immer nützlich ist; beginnen sie zu

theoretisieren, so kommt dabei eine abstrakte und tote Didaktik heraus, die keineswegs der »Sprache der Götter« bedarf. Tjuttschew war einer solchen traurigen Lage enthoben. Sein Intellekt stimmte mit seinen Inspirationen vollkommen überein: seine Dichtung war von seinem bewußten Denken erfüllt, und seine Gedanken fanden einen poetischen, das heißt beseelten und vollendeten Ausdruck.

Die Sache der Poesie, wie auch der Kunst überhaupt, besteht nicht darin, daß man »die Wirklichkeit mit den angenehmen Erfindungen der lebendigen Einbildungskraft ausschmückt«, wie man in den alten Ästhetiken lesen kann, sondern darin, daß man in *wahrnehmbaren* Bildern denselben höchsten Sinn des Lebens verkörpert, dem der Philosoph in seinen Vernunftbegriffen Ausdruck verleiht, der vom Moralisten gepredigt und vom Menschen der geschichtlichen Tat als die Idee des Guten verwirklicht wird. Der künstlerischen Empfindung offenbart sich in der Form der wahrnehmbaren Schönheit unmittelbar der gleiche vollkommene Inhalt des Daseins, der von der Philosophie als die Wahrheit des Denkens gewonnen wird und in der sittlichen Tätigkeit sich als die unbedingte Forderung des Gewissens und der Pflicht kundtut. Dies sind nur verschiedene Seiten oder Sphären der Erscheinung Eines-und-desselben: man kann sie nicht voneinander trennen, und noch weniger können sie einander widersprechen. Wenn das Weltall einen Sinn hat, so ist es ebenso unmöglich, daß zwei einander widersprechende Wahrheiten, die poetische und die wissenschaftliche, bestehen, wie es auch unmöglich ist, daß es zwei »höchste Güter« oder Daseinszwecke gibt, die einander ausschließen. Folglich hatte unser Dichter recht, als er das Schöne bewußt angenommen und behauptet hat, nicht als Erfindung, sondern als gegenständliche Wahrheit: er hat das Leben der Natur und die Seele der Welt empfunden und war überzeugt von der Wirklichkeit dessen, was er empfand.

Die Überzeugung von der Wahrheit der poetischen Anschauung der Natur und die daraus fließende Ungebrochenheit des Schaffens, die Harmonie zwischen dem Denken und der Empfindung, zwischen der Inspiration und dem Bewußtsein bilden den Vorzug

Tjuttschews sogar vor einem so bedeutenden Dichter-Denker wie Schiller; aber natürlich ist dies nicht ein *ausschließlicher* Vorzug unseres Dichters oder eine spezifische Besonderheit seiner Dichtung. Auch in der neueren Literatur haben bei weitem nicht alle Dichter mit soviel Vertrauen wie Schiller die mechanistische Weltanschauung angenommen, sich so leicht den Dualismus des Cartesius oder den Subjektivismus Kants angeeignet. Viele haben bewußt an die Wirklichkeit des Lebens und der Schönheit geglaubt und glauben noch immer an sie, ohne darin einen Widerspruch zu dem Pendel Galileis oder dem Gravitationsgesetz zu erblicken. Unter den großen europäischen Namen genügt es, Shelley in England und besonders Goethe in Deutschland zu nennen. Goethe, der nicht allein ein Denker und Dichter, sondern ein großer Naturforscher war, der zu zwei höchst interessanten Wissenschaften, der vergleichenden Anatomie der Tiere und der Morphologie der Pflanzen, den Grund gelegt hat, konnte besser als irgendein anderer die ganze Unzulänglichkeit der ausschließlich mechanischen Erklärung des Weltalls erkennen: in einer ganzen Reihe von großartigen Gedichten unter dem Titel »Gott und Welt« verherrlicht er die Seele der Welt und das Leben der Natur.

Gewiß, Tjuttschew entwarf nicht solche grandiosen Gemälde des kosmischen Lebens, wie wir sie bei Goethe zum Beispiel im Gedicht »Verteilt euch durch alle Regionen ...« finden. Aber vielleicht ist selbst Goethe nicht so tief wie unser Dichter zu der *dunklen Wurzel* des kosmischen Daseins vorgedrungen, empfand selbst er sie nicht so stark und war auch ihm der *geheimnisvolle Urgrund jeglichen Lebens* nicht so klar bewußt, jener Urgrund, in dem sowohl der Sinn des kosmischen Prozesses als auch das Schicksal der menschlichen Seele und die ganze Geschichte der Menschheit begründet sind. Hierin erscheint Tjuttschew als ein ganz eigenartiger, und wenn nicht als der einzige, so doch sicherlich als der stärkste Dichter der gesamten poetischen Literatur. Damit haben wir den Schlüssel zu seiner ganzen Poesie, die Quelle ihres inhaltlichen Reichtums und ihres eigenartigen Zaubers.

Der »Olympier« Goethe umfaßte mit seinem Adlerblick die ganze Herrlichkeit und Schönheit des lebendigen Weltalls. Er wußte

natürlich, daß diese helle Welt, die sich beim Tageslicht vor uns ausbreitet, nicht etwas Ursprüngliches darstellt, daß unter ihr etwas ganz Anderes und Schreckliches verborgen ist; er wollte aber bei diesem Gedanken nicht verweilen, um nicht in seiner olympischen Ruhe gestört zu werden. Bei einer so einseitigen Ansicht kann jedoch *der Sinn* des Weltalls in seiner ganzen Tiefe und Schönheit nicht enthüllt werden. Unser Poet ist gleichermaßen für die beiden Seiten der Wirklichkeit empfänglich; er vergißt nie, daß dieses helle Tages-Antlitz der lebendigen Natur, das er so tief zu empfinden und so glänzend darzustellen versteht, ja nur der »golddurchwebte Schleier«, der in Farben schimmernde und vergoldete Gipfel und nicht der Urgrund des Weltalls ist. *[VI¹ 468–471]*

— — —

Das Chaos, das heißt, die negative Grenzenlosigkeit, der gähnende Abgrund eines jeden Wahnsinns und einer jeden Häßlichkeit, die dämonischen Ausbrüche, die sich gegen alles Positive, alles, was sein soll, auflehnen – dies ist das tiefste Wesen der Weltseele und der Urgrund des gesamten Weltalls. Der kosmische Prozeß schließt dieses chaotische Element in die Grenzen der allgemeinen Ordnung ein, unterwirft es den vernünftigen Gesetzen, indem er in diesem Element allmählich den idealen Inhalt des Daseins verkörpert und diesem wilden Leben Sinn und Schönheit verleiht. Aber auch in die Grenzen der universellen Ordnung eingefügt, offenbart das Chaos sein Wesen durch rebellische Bewegungen und Aufwallungen. Dieses Vorhandensein des chaotischen, irrationalen Prinzips in der Tiefe des Daseins verleiht verschiedenen Erscheinungen der Natur jene Freiheit und Kraft, ohne die es überhaupt kein Leben und keine Schönheit gäbe. Das Leben und die Schönheit in der Natur sind nichts anderes als der Kampf und der Triumph des Lichtes über die Finsternis. Dieser Kampf aber setzt notwendig voraus, daß die Finsternis eine wirkliche Macht ist. Für die Schönheit ist es durchaus nicht notwendig, daß die dunkle Kraft im Triumph der Weltharmonie vernichtet werde: es genügt, daß das helle Prinzip sich der dunklen Kraft bemächtige, sie sich unterwerfe und bis zu einem gewissen Grade sich in ihr verkörpere; es begrenzt dabei diese Kraft, ohne ihre Freiheit und

Gegenwirkung zu vernichten. So ist zum Beispiel das unermeßliche Meer in seinem stürmischen Aufwallen *schön*[6], als Ausdruck und Bild des rebellischen Lebens, des gigantischen Dranges der elementaren Kräfte, die aber in unverrückbare Grenzen gebannt sind: sie können den allgemeinen Zusammenhang der Weltschöpfung nicht zerreißen und ihre Ordnung nicht aufheben; sie füllen sie nur mit Bewegung, Glanz und Donner aus . . .

Das Chaos, das heißt die Häßlichkeit selbst, bildet den notwendigen Hintergrund einer jeden irdischen Schönheit, und die ästhetische Bedeutung solcher Erscheinungen wie der des stürmischen Meeres oder des nächtlichen Sturmes hängt geradezu davon ab, daß »unter ihnen sich das Chaos rührt«. In der Darstellung all dieser Naturerscheinungen, in denen klarer als sonst der dunkle Grund der Natur zum Vorschein kommt, wird Tjuttschew von keinem anderen Dichter übertroffen. *[VI¹ 470–473]*

— — —

Die partiellen Erscheinungen sind Zeichen der allgemeinen Wesenheit. Der Dichter weiß diese Zeichen zu lesen und ihren Sinn zu verstehen. »Das geheimnisvolle Werk«, die Verschwörung der »taubstummen Dämonen«, dies ist das Prinzip und der Urgrund der gesamten Geschichte der Welt. Das positive, helle Prinzip des Kosmos bändigt diesen dunklen Abgrund und überwindet ihn allmählich. In dem letzten, höchsten Erzeugnis des Weltprozesses, dem Menschen, wird das äußere Licht der Natur zum inneren Licht des Bewußtseins und der Vernunft: das ideale Prinzip tritt hier in eine tiefergehende und engere Verbindung mit der Erdseele; aber um so tiefer tut sich in der Seele des Menschen auch das entgegengesetzte Prinzip des Chaos kund. Den dunklen Seinsgrund der Weltschöpfung, den der Mensch in der äußeren Natur unter dem »golddurchwebten Schleier« des Kosmos fühlt und sieht, findet er auch in seinem eigenen Bewußtsein. – »In dem Fremden, Unenträtselten, Nächtlichen erkennt er die verhängnisvolle Erbschaft.« Das innere Leben des Menschen enthüllt seinen

6. Nach KANT ist das Meer nicht schön, sondern erhaben, dies ist aber eine jener unnötigen *distinctiones more scholasticorum*, für die der große Denker eine außerordentliche Schwäche hatte.

Sinn vor allem in der Liebe, und auch hier deutet unser Dichter stärker und klarer als andere Dichter auf jenen dämonischen und chaotischen Urgrund, den er so stark in den Erscheinungen der äußeren Natur empfand. Der durchsichtige, durchgeistigte Charakter der Tjuttschewschen Poesie steht damit nicht im Widerspruch. Ganz im Gegenteil, je heller und durchgeistigter die poetische Schöpfung war, um so tiefer und voller wurde es empfunden und erlebt, jenes Dunkle, *Nicht-Geistige,* das nach Verklärung und Durchgeistigung verlangt. *[VI¹ 474]*

— — —

»Das böse Leben«, das die Liebe selbst in einen verhängnisvollen Kampf verwandelt, muß mit dem Tode enden. Worin besteht dann aber der Sinn des Daseins? Der Sinn der Natur bestand in der Erschaffung eines vernünftigen Wesens, des Menschen. Aber die Vernunft des Menschen, als eines Erzeugnisses der Natur, erweist sich als ein nur formeller Vorzug für ihn; er ist unfähig, sich des Lebens selbst zu bemächtigen, es vernünftig und unsterblich zu machen; der Vernunft zum Possen und zum Verderben des Menschen erhebt sich auch in ihm der dämonische und chaotische Wahnsinn. Wie im Weltprozeß der Natur das dunkle Prinzip des Chaos auf äußere Weise überwunden wurde, um die lichte, von der Erscheinung der menschlichen Vernunft gekrönte Schöpfung hervorzubringen, so muß jetzt der gleiche dunkle Grund, der sich im Leben und Bewußtsein des Menschen auf einer neuen, höheren Stufe enthüllt hat, auf eine innere Weise in der Menschheit selber und unter ihrer eigenen Mitwirkung besiegt werden. Das würdige und ewige Leben, das von der Vernunft gefordert aber nicht gegeben wird, muß durch eine geistige Heldentat erlangt werden. Der Träger des universellen Sinnes kann seinen Sinn nicht *außer* sich selbst haben. Wenn ich als Mensch die Offenbarung der absoluten Vollkommenheit verstehen und bewußt nach ihr streben kann, wozu soll ich dann aufhören, Mensch zu sein, um diese Vollkommenheit zu erlangen? Wenn mein Bewußtsein als Form das Unendliche in sich aufnehmen kann, wozu soll ich denn eine andere Form suchen? Es ist augenscheinlich, ich brauche nicht ein Übermensch zu sein, sondern nur ein vollkommener Mensch, das heißt

ein Mensch, der in Wirklichkeit dem Ideal des Menschentums entspricht.

Der Sinn des Menschen ist er selbst, jedoch nicht als Sklave und Werkzeug des bösen Lebens, sondern als sein Besieger und Herrscher. Wenn das Rätsel der kosmischen Sphinx durch die Erscheinung des Menschen gelöst ist, so wird das Rätsel der neuen Sphinx – der menschlichen Seele und Liebe – durch die Erscheinung des geistigen Menschen, des wirklichen und ewigen Königs der Welt, des Besiegers der Sünde und des Todes gelöst. Und wie das erste Erscheinen des vernünftigen Bewußtseins sich in der Natur und *aus* der Natur aber nicht *durch* die Natur vollzog, sondern durch jene Vernunft, die vom Anfang der Zeiten an die Natur selber für dieses Erscheinen formte und ordnete und den natürlichen Gang des universellen Prozesses zweckmäßig lenkte – so vollzog sich auf eine ähnliche Weise auch das erste Erscheinen des vollkommenen geistigen Lebens in der Menschheit und *aus* der Menschheit, aber nicht *durch* die Menschheit, sondern durch Den, der vom Anbeginn an in sein Bild und Gleichnis den Keim der höchsten Vollkommenheit gelegt und der als der Kommende durch den gesamten Verlauf der Geschichte die notwendigen Bedingungen seiner wirklichen Verkörperung vorbereitet hatte.

Sich dem »Führer auf dem Wege der Vollkommenheit« anzuschließen, die verhängnisvolle und todbringende Erbschaft des uralten Chaos durch die geistige und lebenspendende Erbschaft des neuen Menschen oder des Menschensohnes, des Erstgeborenen von den Toten, zu ersetzen – dies ist der einzige Weg heraus aus dem »bösen Leben« mit seiner wurzelhaften Entzweiung und seinem Widerspruch . . . *[VI¹ 475–476]*

— — —

»Die verhängnisvolle Erbschaft« der dunklen Kräfte in unserer Seele ist kein Persönliches, sie ist in gleicher Weise der ganzen Menschheit eigen. Von gleicher Art ist das geistige Erbe Christi: es ist erschienen, nicht um den einzelnen Menschen zu trösten, sondern um die ganze Menschheit zu retten. Aber was ist diese Menschheit, worin verkörpert sie sich real, wo ist ihre wirkliche Einheit? Tjuttschew hatte darauf eine bestimmte Antwort, auf

die ich hier hinweisen will, ohne sie zu bekämpfen, aber auch ohne mich ihr anzuschließen.

Unser Dichter hat für die ganze Natur eine lebendige Seele angenommen, in der die Einheit und Ganzheit der Welt begründet sind. In ähnlicher Weise hat er auch eine lebendige Seele der Menschheit angenommen und sie in Rußland erblickt. Wie, nach den Worten eines Kirchenlehrers[7], die menschliche Seele *ihrer Natur nach* Christin ist, so hielt Tjuttschew Rußland für ein seiner Natur nach christliches Reich. Da der Sinn der Geschichte in der Verchristlichung der Welt besteht, so sei Rußland als ein vorzugsweise christliches Land berufen, die ganze Menschheit innerlich und äußerlich zu vereinigen.

Für Tjuttschew war Rußland nicht so sehr ein Gegenstand der Liebe als des Glaubens – »an Rußland kann man nur glauben«. Seine persönlichen Gefühle der Heimat gegenüber waren sehr kompliziert und vielfarbig. Es war in ihnen sogar eine gewisse Entfremdung. Andererseits beugte er sich in Ehrfurcht vor dem religiösen Charakter des Volkes: 'Segnend hat dich ganz, du Mutterland, im Knechtsgewand der Himmelsherr durchmessen' – es traten in seinen Gefühlen schließlich manchmal augenblickliche Anwandlungen des gewöhnlichsten Chauvinismus auf ... Sein Glaube an Rußland beruhte nicht auf einem unmittelbaren organisch gewachsenen Gefühl, sondern war ein Werk bewußt ausgebildeter Überzeugung. *[VI¹ 476–477]*

»Tjuttschew habe geglaubt, prophezeien zu können, daß Rußland eine, die Welt umfassende christliche Monarchie werde mit Konstantinopel, das die Russen die ‚kaiserliche Stadt' (Zarjgrad) nennen, als Hauptstadt. Diese Monarchie werde in jeder Hinsicht das Gegenteil zum tierischen Reich des Nebukadnezar sein. Ihre Einheit werde nicht durch die Vergewaltigung fremder Völker aufrecht erhalten werden. Die große Berufung Rußlands schreibe ihm vor, auf eine Einheit hinzuwirken, die ganz auf geistigen Prinzipien aufgebaut sei. Aus den patriotischen Prophezeiungen des

7. Tertullian.

großen Lyrikers leitet Sołowjew am Schluß seines Aufsatzes ihren endgültigen Sinn ab:

Stellen wir uns auf den Standpunkt Tjuttschews, nehmen wir an, daß Rußland die Seele der Menschheit ist. Doch vergessen wir nicht, daß, wie in der Seele der natürlichen Welt, so auch in der Seele jedes einzelnen Menschen dem hellen geistigen Prinzip der dunkle chaotische Grund entgegensteht, der noch nicht besiegt ist, der sich den höheren Kräften noch nicht unterworfen hat, der noch um die Vorherrschaft kämpft und in Tod und Verderben hinabzieht – und so sicherlich auch in dieser kollektiven Seele der Menschheit, das heißt in Rußland. Sein Leben hat noch nicht die endgültige Richtung genommen, es ist noch zwiespältig. Die widerstrebenden Kräfte reißen es nach verschiedenen Seiten. Hat sich in ihm bereits das Licht der Wahrheit Christi verkörpert? Hat Rußland alle seine Teile durch die Liebe zu einer Einheit zusammengeschweißt? Der Dichter selbst erkennt an, daß es noch nicht mit dem heiligen Gewand Christi bedeckt ist.

Folgt nicht daraus – kann man dem Dichter sagen –, daß Rußlands Schicksal nicht von Zarjgrad oder von etwas ähnlichem abhängt, sondern vom Ausgang des inneren, sittlichen Kampfes zwischen dem hellen und dem dunklen Prinzip in ihm selber? Die Bedingung, von der die Erfüllung seiner weltgeschichtlichen Berufung abhängt, ist der innere Sieg des Guten über das Böse in ihm: Zarjgard und alles Übrige kann nur eine Folge, keineswegs die Bedingung des erstrebten Zieles sein. Wird Rußland auch ohne Zarjgard, und sei es auch in seinen gegenwärtigen Grenzen, ein christliches Reich in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, ein Reich der Gerechtigkeit und Gnade, so wird ihm alles Übrige mit voller Sicherheit dazugegeben. *[VI¹ 479–480]*

Aus dem Aufsatz
»DIE POESIE DES GRAFEN A. K. TOLSTOJ«
1895

ALEXEJ TOLSTOJ gehört ebenso wie F. I. Tjuttschew zu den Dichter-Denkern; aber im Unterschied von Tjuttschew, dem Dichter des ausschließlich *kontemplativen* Denkens, war Tolstoj ein Dichter des *kämpfenden* Denkens – ein Dichter-Streiter... Tolstoj stritt mit der Waffe des freien Wortes um das Recht der Schönheit, welche die wahrnehmbare Gestalt der Wahrheit ist, und um die Lebensrechte der menschlichen Persönlichkeit ...

Für die Charakteristik und Bewertung eines Dichters ist die Frage äußerst wichtig, wie sich sein bewußtes Denken zu seinem Werk verhält: wie hat er die Poesie verstanden und wofür hat er sie gehalten? Von diesem Gesichtspunkte aus zerfallen die Dichter unseres Jahrhunderts (ich beschränke mich hier auf die russischen Dichter und unter ihnen nur auf die, welche nicht mehr am Leben sind) in drei natürliche Gruppen: die erste Gruppe kann ausreichend mit *einem* Namen gekennzeichnet werden, mit dem Namen PUSCHKINS. Hier ist das Verhältnis des Denkens zum Schaffen völlig unmittelbar organisch: Im Prozeß des Schaffens trennt sich das Bewußtsein nicht von der Sache selbst, es gibt hier im poetischen Tun keine Entzweiung. Als ein reiner Dichter, der ein Dichter-Künstler schlechthin war, führt Puschkin uns die vollkommenen Muster der Schönheit vor, ohne sich um die allgemeine Frage zu kümmern: was ist die poetische Schönheit, wie verhält sie sich zum Leben, welchen Platz und welche Bedeutung hat sie im Weltall? Das heißt nicht, daß der Poet über sein Schaffen überhaupt nicht nachgedacht und darüber nicht gesprochen hätte. Es waren aber zufällige, rasch hingeworfene Gedanken über die Poesie und nicht die abschließende Rechenschaft des Bewußtseins über ihr Wesen und ihre Bedeutung. Ungeachtet seines allerdings oberflächlichen Byronismus hat Puschkin nie an den Rechten der Schönheit und der poetischen Weltanschauung gezweifelt, und deshalb gab er sich keine klare und vollständige Rechenschaft über diese Rechte. Über-

haupt hat er diese Frage nie in ihrer Allgemeinheit und Tiefe aufgenommen. Nur im Vorbeigehen wies er auf verschiedene äußere Kennzeichen des dichterischen Schaffens hin.

Die poetische Inspiration ist nach dem Zeugnis Puschkins etwas ganz Besonderes und Ausschließliches, das mit dem alltäglichen Leben nicht zusammenfällt ... Puschkin ist gerade insofern unter unseren Dichtern ein unvergleichlicher Vertreter des organisch gewachsenen Schaffens, als die subjektiven Fehler seines Denkens sich als außerstande erwiesen, die lebendige Ganzheit seiner Dichtung zu zersetzen. Dies alles ist nur eine fremde Beimischung, die ganz leicht vom echten poetischen Schaffen abgesondert werden kann. Die theoretische Reflexion war kein notwendiger Bestandteil seines Dichtertums; man könnte sie eher mit den Schuhen vergleichen, in denen die Muhammedaner durch die Straßen wandern, die sie aber beim Betreten des Tempels ausziehen.

Die alten Griechen und Römer malten ihre Statuen bekanntlich an. Das war ziemlich geschmacklos und in jedem Falle überflüssig, änderte aber nicht die Vollkommenheit der bildhauerischen Form. Von gleicher Art ist auch die an Byron erinnernde Reflexion, die leider stellenweise die Poesie Puschkins färbt: Vom Verstande auferlegt ist diese Beimischung dem schöpferischen Genius fremd, und mit den Jahren fällt sie wie alte Schuppen ab und behält dann nur eine biographische und geschichtliche Bedeutung. Es finden sich indessen noch immer Leute, die wegen dieser fremden Beimischung sakrilegisch die Poesie Puschkins als flach und inhaltlos erklären, während andere sich nicht auf die gerechte Ehrfurcht vor dieser Poesie beschränken, sondern, entzückt über jede Phrase des Dichters, ihn als einen großen Denker feiern, obwohl er dies nie gewesen ist und seiner Natur nach auch nicht sein konnte. In Wirklichkeit ist seine Reflexion nichts anderes als Staub auf einem wundervollen Diamanten; er vermindert nicht seinen Wert, es ist aber besser, daß man ihn abwische und nicht in Entzücken über ihn gerate.

Eine ganz andere Bedeutung hat die Reflexion bei den Dichtern der zweiten Gruppe mit BARATYNSKIJ und LERMONTOW an der Spitze. Hier dringt die Reflexion in das dichterische Schaffen selbst

ein und, als ein beständiges, bleibendes und beherrschendes Element im Bewußtsein des Dichters, zersetzt sie die Ganzheitlichkeit seiner Anschauung und untergräbt sein künstlerisches Schaffen. Das kritische, negative Verhältnis zum eigenen Leben und zur Umwelt, das bei den gegebenen persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen mehr oder minder berechtigt ist, wird hier zum unbedingten Grundsatz erhoben und wird zur herrschenden Stimmung in der Poesie selbst. Von der Inhaltslosigkeit des *eigenen* Lebens auf das Leben *überhaupt* schließend, finden diese Dichter, daß das Leben keinen Sinn und keinen Zweck habe; dann ist aber auch die Poesie als die höchste Blüte des Lebens nichts anderes als ein sinnloser Betrug, und am Ende bleibt bloß ein ‚leerer und dummer Scherz' (Lermontow) übrig. Was bei Puschkin nur ein Ausdruck augenblicklicher Stimmung war, von der sich loszusagen er sofort bereit war, das nimmt bei Lermontow die Gestalt einer endgültigen Überzeugung an.

Würde der negative Standpunkt, auf den sich diese Dichter der Enttäuschung gestellt haben, durch die Schlußfolgerungen eines richtigen Denkens gewonnen, dann müßte man in der Tat auf die Poesie als auf einen Betrug verzichten. In Wirklichkeit aber waren sowohl Baratynskij als auch Lermontow trotz einer sehr bedeutenden, wenn auch durch die Reflexion untergrabenen poetischen Begabung nicht so sehr Denker als Raisonneure auf Grund von subjektiven Eindrücken. Aber der Schluß vom eigenen Zahnweh auf die Untauglichkeit der ganzen Weltschöpfung kann durch die Logik nicht gerechtfertigt werden. Bei dem einen der beiden genannten Dichter, Baratynskij, welcher der reifere Geist war, hat die Enttäuschung immerhin einen gewissen Schein objektiver Begründung. Wie die Mehrheit der Gebildeten in unserem Jahrhundert hat Baratynskij die materialistischen Verallgemeinerungen gewisser wissenschaftlicher Tatsachen als eine unabänderliche Wahrheit hingenommen. Da er den Widerspruch dieser »Wahrheit« mit der poetischen und religiösen Anschauung der Welt und des Lebens sah, so hat er den Schluß gezogen, daß diese Anschauung eine Illusion darstelle ... Lermontow hat in seinem kurzen Leben keine Zeit gehabt, zu solchen Gedanken zu gelangen, und seine

ganze Enttäuschung hatte ihren Ursprung ausschließlich in den unangenehmen Eindrücken von der ihn umgebenden Wirklichkeit, das heißt von jener Gesellschaft der hohen Welt in Petersburg, in Moskau und in Pjatigorsk, in der er verkehrte.

Obwohl so schlecht begründet, ist die Poesie der Enttäuschung nicht umsonst aufgetreten. Das subjektive Unbefriedigtsein hat sehr große Bedeutung und zwar als der erste Anstoß für das Bewußtsein und das Denken, in Tätigkeit zu treten. Wer zufrieden ist, der geht nicht weiter, das negative Moment ist notwendig; es ist nur unnormal und sinnlos, bei ihm für immer stehenzubleiben, denn dies heißt *Befriedigung über sein Unbefriedigtsein,* wozu allerdings viele Skeptiker und Pessimisten eine ausgesprochene Neigung haben.

Die Zukunft der russischen Poesie hing davon ab, ob unsere Dichter soviel Kraft des Denkens aufbringen würden, um über die subjektive Verneinung hinauszugelangen. Der Weg zurück war untersagt. Wurde einmal das Denken angestachelt, waren die Probleme entstanden, so war es unmöglich, einfach zur früheren künstlerischen Unmittelbarkeit, zum organischen Schaffen Puschkins zurückzukehren. Tjuttschew hat über Puschkin gesagt: »Dich als seine erste Liebe wird Rußlands Herz nicht vergessen.« Genau dies ist es: Es ist unmöglich, ihn zu vergessen, und ebenso unmöglich, ihn zu wiederholen!

Es ist dem Bewußtsein unmöglich, auf die Reflexion zu verzichten, wenn sie einmal aufgetreten ist – man muß sie bis zu Ende führen. Die Widersprüche, die das Denken festzustellen meint, müssen auch vom Denken gelöst werden; und die Vitalität der russischen Dichtung ist dadurch bewiesen, daß sie bei der Enttäuschung Baratynskijs und Lermontows nicht Halt machte, daß nach ihnen die Dichter des positiven Denkens erschienen sind, die bewußt die Bedeutung der Schönheit der Welt anerkannt haben, die den Intellekt mit dem poetischen Schaffen versöhnt und die Poesie als den Ausdruck der Wahrheit gerechtfertigt haben. Einen tiefen und eigenartigen Vertreter dieser dritten Gattung, die man die *Poesie des harmonischen Denkens* nennen könnte, finden wir in Tjuttschew; hierher gehört ohne Zweifel der Grundlage seiner

Weltanschauung nach auch ALEXEJ TOLSTOJ, der zu dieser gemeinsamen intellektuellen Grundlage als seine spezifische Eigenart jenes Element des *tätigen Willens* und *Kampfes* hinzugefügt hat, das in den poetischen Schöpfungen Tjuttschews fast gänzlich fehlt. Dieses *kämpferische* Element in Tolstojs Dichtung wirkt sich in einem gewissen Grade zum Nachteil der Kraft und der Reinheit seines dichterischen Schaffens aus; es verleiht ihm aber dafür eine größere Mannigfaltigkeit, Farbenpracht und Zugänglichkeit.

[VI¹ 482–486]

— — —

Der Dichter hat mit bewußtem Glauben den höheren Sinn des Lebens erfaßt, dessen wahrnehmbarer Ausdruck die Schönheit ist – deshalb empörte ihn, was diesen Sinn verneinte oder beleidigte; mutig schwamm er *gegen den Strom* . . .

Sein Dichterideal hat Tolstoj im geschichtlichen Bilde des Johannes Damascenus personifiziert. Geschaffen für das Leben des Geistes, meidet Johannes den weltlichen Tand, aber sein geistiges Bedürfnis verlockt ihn nicht allein zur Beschauung, sondern auch zum Kampfe . . .

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Tolstoj, indem er dem Johannes Damascenus und dessen Zeitgenossen die Sorge um die Interessen der Kunst zuschreibt, einen Anachronismus begehe. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt unseres Dichters, so werden wir sehen, daß er darin ein durchaus richtiges und sehr tiefes Verständnis für die Sache gezeigt hat. Denn auch sein eigenes Interesse für die Kunst war nicht abstrakt-technisch: auch er erblickte in ihr mehr als nur eine anmutige und angenehme Äußerlichkeit. Die Schönheit war ihm teuer und heilig als Glanz der ewigen Wahrheit und Liebe . . . Die Frage nach der Bedeutung der Schönheit kann auf die folgende zurückgeführt werden: ist der vollständige, endgültige Ausdruck der höchsten Vollkommenheit oder die reale, wahrnehmbare Verkörperung des Absoluten in bestimmten sinnlich wahrnehmbaren Formen möglich oder nicht? Dies ist aber gerade die Frage, mit der sich auch die Ikonoklasten [Bilderstürmer] befaßt und auf die sie eine verneinende Antwort gegeben haben. Sie behaupteten, daß ein wahrnehmbarer Ausdruck des Abso-

luten *unmöglich* sei, bestanden darauf, *daß die Gottheit sich nicht beschreiben lasse*, und aus diesem Grunde lehnten sie die Heiligenbilder ab. Hier wurde zweifellos, wenn auch unbewußt, das Prinzip der Schönheit selbst und die wahre Bedeutung der Kunst geleugnet. Auf demselben Standpunkt stehen jene, die alles Ästhetische in das Gebiet der Erfindung verweisen und für ein müßiges Spiel halten. So hat Tolstoj keinen Fehler begangen: das, wofür er gegen die in seiner Zeit vorherrschende Strömung ankämpfte, war dem Wesen nach dem gleich, wofür Johannes Damascenus und seine Anhänger gegen den Bildersturm kämpften. *[VI¹ 486–488]*

— — —

Die wahre Quelle der Poesie, wie einer jeden Kunst, sind nicht die äußeren Erscheinungen und nicht der subjektive Geist des Künstlers: ihre wahre Quelle ist vielmehr die urtümliche Welt der ewigen Ideen oder Urbilder: ... Die Schönheit in den Erscheinungen der äußeren Welt ist nur Widerspiegelung jener ewigen Schönheit, deren Bild in der Seele des begnadeten Künstlers lebt.

Ein in diesem Sinne Erwählter kann und muß blind für die äußere Welt sein, damit er sich umso vollständiger dem ihn beherrschenden Geiste hinzugeben vermag. Der wahre Künstler ist in seinem Schaffen nicht frei. Der Gottheit teilhaftig, ist er einsam in der Menge – und in der Einöde, wo er allein ist, umringt von seinen Gesichten. Wie eine Gottheit schenkt er allen vom Überfluß seines inneren Lebens, ohne Gegengaben zu erwarten ...

[VI¹ 488–489]

— — —

Der begeisterte Künstler, der das, was er schaut, in sinnlich wahrnehmbaren Bildern verkörpert, ist das verbindende Glied oder der Mittler zwischen der Welt der ewigen Ideen oder Urbilder und der Welt der stofflichen Erscheinungen. Das künstlerische Schaffen, in dem der Widerspruch zwischen dem Ideellen und dem Sinnlich-Wahrnehmbaren, zwischen dem Geist und dem Ding überwunden wird, ist das irdische Abbild des göttlichen Schaffens, in dem alle Gegensätze aufgehoben werden und die Gottheit sich als das Prinzip der *vollkommenen* Einheit, »der Einheit ihrer selbst mit ihrem Anderen« kundtut. *[VI¹ 490]*

Tolstoj meint allerdings, daß die göttliche Liebe, welche »die Erde bewegt und die Sterne«, für das Herz über jeden Zweifel erhaben, für die Vernunft aber dunkel ist.

‚Vernunft' meint hier den einseitigen analytischen Verstand. Die wahre spekulative Vernunft befindet sich nicht in Widerspruch mit dem Herzen. Mit einer Strenge des Denkens, die jedem Metaphysiker oder Theologen Ehre machen würde, bringt unser Dichter die Idee der alleinigen Gottheit zwischen Szylla und Charybdis des Pantheismus und des Dualismus hindurch. Er überwindet die pantheistische Lehre von der Indifferenz aller Dinge in Gott.

Die Dualität des Guten und des Bösen ist zweifellos die Grundtatsache des gesamten Lebens der Welt; dies stellt uns aber nur vor eine neue Frage: auf welche Weise kann die Wirklichkeit des bösen Prinzips in Übereinstimmung mit der All-Einheit der Gottheit gebracht werden.

Tolstoj gibt darauf die Antwort, die mit der christlichen Weltanschauung in vollem Einklang steht.

Der Triumph des ewigen Lebens über den Tod und die Freiheit zum Bösen als die notwendige Voraussetzung für das noch größere Gute – diese beiden Ideen beseitigen den Widerspruch, der in der Annahme von zwei Prinzipien liegen würde, und rechtfertigen die göttliche All-Einheit.

Der Triumph des ewigen Lebens – das ist der endgültige Sinn des Weltalls. Der Inhalt dieses Lebens ist die innere Einheit aller Dinge oder die Liebe, ihre Form ist die Schönheit, ihre Bedingung – die Freiheit. – Die Liebe, die das Herz des Dichters ergriff, hat sich ihm als das Wesen des gesamten Daseins enthüllt.

[VI¹ 490–491]

— — —

Aber diese elementare Liebe, die alles in der Natur atmet, ist nur das Streben, nur die Gravitation zum ewigen Reich der Liebe und der Schönheit. Wirklich und endgültig dieses Reiches teilhaftig werden kann nur die menschliche Person, weil die vollkommene Vereinigung nur unter der Bedingung der Bewußtheit und Freiheit möglich ist. Der Allerhalter hat dem bösen Prinzip freien

Lauf gelassen, damit der Mensch durch den Kampf mit ihm *frei* die Vollkommenheit erreichen könne.

Ohne Freiheit und klares Bewußtsein sind viele Güter für die Menschheit möglich – möglich ist die allgemeine Sattheit und Sicherheit, allerlei materielle Genüsse –; dies sind aber alles Güter der niedersten Klasse, die auch den übrigen Tieren zugänglich sind; mit ihnen vorlieb nehmen ist des Menschen unwürdig. Das wahrhaft-*menschliche* Gute ist nur dort möglich, wo der Mensch *selber* zu ihm kommt, es mit eigenem Willen und Bewußtsein annimmt. Dem Menschen eine fertige Wahrheit von außen mitteilen, ohne Zutun seines eigenen Denkens und seiner Erfahrung, würde nichts anderes bedeuten, als sowohl dem Menschen wie der Wahrheit die innere Würde zu entreißen. Wenn es möglich wäre, die Menschen mit dem fertigen, von außen gesicherten Wohlergehen als höchstem Gut zu beschenken, ohne jede Mühe von ihrer Seite, so würde sich daraus nur ergeben, daß es zwischen einem glücklichen Menschen und einem satten Tier keinen wesentlichen Unterschied gibt. In Wirklichkeit besteht aber dieser Unterschied. »Mit Gewalt wirst du niemandem ins Gewissen eindringen und wirst du niemanden mit der Keule ins Paradies hineinjagen«[8] – denn das Gewissen, das durch Vergewaltigung verändert wird, würde aufhören, Gewissen zu sein, und das Paradies, in das ein jeder Mensch, der dieses Namens würdig ist, einzutreten gezwungen wäre, würde sich in keiner Weise von der Hölle unterscheiden. Dem Menschen ohne sein eigenes freies und bewußtes Zutun die Vollkommenheit zu verleihen, ist Niemandem gegeben. Die persönliche Freiheit, die Freiheit der Selbstbestimmung ist jene Eigenschaft, die dem Menschen erst die unbedingte Bedeutung in den Augen des höchsten Wesens verleiht. *[VI¹ 492–493]*

— — —

Die Gottheit *besitzt* ewig die Fülle der Vollkommenheit. Die Natur *spiegelt* diese Vollkommenheit in ihren Formen wider und *gravitiert* in ihrem Leben zu ihr hin; der Mensch *erreicht* sie für sich durch freie Tat. In diesem Prozeß der Vervollkommnung, der den Sinn des menschlichen Lebens ausmacht, lassen sich natürlicher-

weise zwei Pole unterscheiden. Der Mensch ist erstens ein selbständiges Einzelwesen oder eine Individualität und zweitens ein nicht abtrennbarer Teil des Weltganzen. Dementsprechend kann der einzelne Mensch nicht nur sich selbst vervollkommnen (und dadurch mittelbar auch die ihn umgebende Welt), sondern auch unmittelbar den allgemeinen Fortschritt des Ganzen, zu dem er gehört, fördern, indem er es bewußt zum Gegenstand seiner Tätigkeit macht. Die natürliche Voraussetzung für die Selbstvervollkommnung ist die geschlechtliche *Liebe,* welche die menschliche Individualität ergänzt. Der reale Anstoß zur Teilnahme an der Sache des allgemeinen Fortschritts ist der Patriotismus (im weiteren Sinne), das heißt das Gefühl der Solidarität mit einem bestimmten kollektiven Ganzen – der bürgerlichen Gemeinde, dem Volk, dem Reich, dem religiösen Bund –, in dessen Wohlergehen sich für einzelne Menschen *geschichtlich* das universelle Gut verkörpert.

Nicht die geschlechtliche Liebe allein hat ihre Wurzeln in der Tierwelt; dasselbe muß auch vom Patriotismus gesagt werden (bei den gesellschaftlichen und bei den Herdentieren). Das Schicksal des Menschen und der Menschheit, unsere Erhöhung über die Tierwelt, hängt hauptsächlich von der Vermenschlichung und Vergeistigung *dieser* Grundtatsachen des Lebens ab, von ihrer Umwandlung aus blinden Naturinstinkten in bewußte Prinzipien des würdigen Daseins. Die überwiegende Rolle gehört dabei natürlich den geistigen Führern der Menschheit, den Dichtern und Denkern.

In der Dichtung Alexej Tolstojs gehören die Motive der Liebe und des Patriotismus zu den am meisten charakteristischen und sympathischen. Nur die ideelle Seite der Liebe findet in seinen Gedichten Ausdruck. Die Liebe ist der konzentrierte Ausdruck – im persönlichen lebendigen Bewußtsein – für den universellen Zusammenhang und den höchsten Sinn des Seins; will sie dieser ihrer Bedeutung treu bleiben, so muß sie alleinig, ewig und unzertrennlich sein . . . *[VI¹ 493–494]*

— — —

Der wahre Patriotismus zwingt uns, unserem Volke nicht nur die größte Macht zu wünschen, sondern, und dies ist die Hauptsache, die größte Würde, die größte Annäherung an die Wahrheit

und Vollkommenheit, das heißt an das echte, unbedingte Gut. Dieses Gut wird von Tolstoj in Übereinstimmung mit seiner Weltanschauung letzten Endes als die Einheit in der freien Fülle der lebendigen Kräfte bestimmt. Das freie Erlangen eines solchen vollkommenen Zustandes ist der Sinn des menschlichen Daseins. So bildet das bewegliche, fortschreitende Leben der Gesellschaft und des Volkes, das auf der Freiheit aller positiven Kräfte beruht und sich im Rahmen jener allgemeinen Einheit des Reiches entwickelt, die sich in der freien, sittlichen Persönlichkeit des Herrschers verkörpert, das patriotische Ideal unseres Denkers. Das gerade Gegenteil eines solchen Ideals ist die gewaltsame, nivellierende Einheit, die jede partielle Besonderheit und Selbständigkeit unterdrückt...

Als Dichter hat Tolstoj gezeigt, daß man der reinen Kunst dienen kann, ohne sie von dem sittlichen Sinn des Lebens zu trennen, daß diese Kunst von allem Niedrigen und Falschen, aber keineswegs von einem ideenerfüllten Inhalt und einer wesenhaften Bedeutung für das Leben frei sein muß. Als Denker hat er in poetischer Form der alten, aber ewig wahren platonisch-christlichen Weltanschauung einen wundervoll klaren und harmonischen Ausdruck gegeben. Als Patriot trat er warm gerade für das ein, was unserer Heimat am meisten not tut; und was noch wichtiger ist: er war selbst eine lebendige Verkörperung dessen, wofür er eintrat: *die lebendige Kraft der freien Persönlichkeit.* *[VI: 502]*

Aus dem Aufsatz

»VON DRÜBEN«

1895

Das Phantastische ist ein durchaus berechtigtes Element der Literatur; die Könige des dichterischen Schaffens, SHAKESPEARE und GOETHE, haben es sanktioniert, und kein bedeutenderer Schriftsteller ist ohne jenes mystische und phantastische Element in diesem oder jenem mehr oder weniger starken Maße, in dieser oder jener Form ausgekommen, das im alten HOFFMANN seinen besonderen

Meister gefunden hat. Auch jene Geister, die ein Wirken des sogenannten »Übernatürlichen« nicht anerkennen, die aber mit dem Begründer des Positivismus [Comte] darin übereinstimmen, daß »die Menschheit von Ideen regiert wird«, müssen die Bedeutung der mystischen *Ideen* anerkennen und folglich auch ihr Recht, einen künstlerischen Ausdruck im literarischen Schaffen zu finden. Andererseits müssen auch jene Menschen, die zwar ohne weiteres die Wirklichkeit der mystischen Seite der Welt und des Lebens anerkennen, die aber in ihrer Begeisterung für diese Seite den gesunden Verstand nicht verlieren – sie müssen zugeben, daß, allgemein gesprochen, in der Welt keine plumpen, greifbaren und sozusagen artikulierten Erscheinungen des Übernatürlichen anzutreffen sind. Hier ist alles von einem ungreifbaren, schwankenden Nebel überzogen, der in allen Vorgängen spürbar, aber in keinem faßbar ist. Erscheinen aber dann klare und bestimmte Bilder, so ist es, je klarer und bestimmter diese Bilder sind, umso wahrscheinlicher, daß wir es dabei mit irgend einem Betrug zu tun haben. Was aus dem Jenseits herübergreift, kann mit einem feinen Faden verglichen werden, der in das gesamte Gewebe des Lebens unfaßbar eingeflochten ist und vor dem aufmerksamen Blick überall aufblitzt, vor jenem Blick, der fähig ist, diesen Faden in dem groben Muster der äußeren Kausalität zu unterscheiden, mit der dieser Faden stets oder beinahe stets für einen unaufmerksamen oder voreingenommenen Blick zusammenfließt.

Aus einem solchen Charakter des »übernatürlichen« Elementes ergeben sich zwei Regeln für seine künstlerische Darstellung: 1. die mystischen Erscheinungen dürfen nicht direkt vom Himmel fallen oder aus der Hölle hervorspringen, sondern müssen durch innere und äußere Bedingungen vorbereitet werden; sie müssen in den allgemeinen Zusammenhang der Wirkungen und Ereignisse eingehen; 2. die Art und Weise, in der die geheimnisvollen Faktoren erscheinen, muß sich durch einen besonderen Zug der Unbestimmtheit und Ungreifbarkeit auszeichnen, damit nicht das Urteil des Lesers einem groben Zwang ausgesetzt werde, sondern die Freiheit zu dieser oder jener Erklärung für sich behält. Dann wird uns der Eindruck von etwas Übernatürlichem nicht

aufgezwungen, sondern es läßt sich nur erahnen. Man muß daher unbedingt in den phantastischen Erzählungen alle schroffen, verblüffenden, bestürzenden Effekte meiden. Was in der Welt mit Knall und Gepolter geschieht, hängt gewöhnlich von ganz natürlichen und materiellen Ursachen ab wie zum Beispiel: Erdbeben, Feuer, Überschwemmung, Überfall durch Fremdstämmige und innere Zwistigkeiten. Genau so ist es auch im persönlichen Leben, wo die stärksten und schroffsten Effekte gewöhnlich von Erscheinungen hervorgerufen werden, die in sich nichts Mystisches enthalten ... Die diesseitigen Faktoren brechen geräuschvoll in das Leben ein, jene aber, die aus dem Jenseits stammen, treten sachte und unhörbar in ihren unfaßbaren Umrissen auf. *[VI¹ 516–517]*

Aus dem Aufsatz

»DIE POESIE POLONSKIJS«

1895

Der große englische Dichter SHELLEY *erzählt von einem geheimnisvollen Wesen, das er den »weiblichen Schatten« nennt und das mit dem Ewig-Weiblichen Goethes identisch ist; er stellt fest, daß die Erscheinungen dieses Wesens sein gesamtes dichterisches Schaffen befruchtet und bestimmt haben.*

Alle wahren Dichter haben so oder anders diesen »ewigen Schatten« gekannt und gefühlt, aber nicht viele sprechen so klar von ihm; von unseren Dichtern tut es am klarsten J. P. POLONSKIJ. Dies ist um so merkwürdiger, als wir bei ihm, mögen wir seine Schöpfungen in ihrer Gesamtheit nehmen, oder nur die poetischen Werke, nirgendwo jene vollkommene Harmonie zwischen der Inspiration und dem Denken finden, noch jenen festen Glauben an die lebendige Wirklichkeit und Überlegenheit der *poetischen* Wahrheit gegenüber der tötenden Reflexion, durch die sich GOETHE und TJUTTSCHEW auszeichnen. Als empfänglicher Sohn seines Jahrhunderts war Polonskij auch jenen Bewegungen des neuesten Denkens gegenüber aufgeschlossen, die einen antipoetischen Charakter

hatten; in vielen seiner Gedichte überwiegt die verstandesmäßige Reflexion und der prosaische Realismus. Dennoch hat niemand nach SHELLEY mit solcher Klarheit auf die übermenschliche, »jenseitige« und zugleich durchaus wirkliche und sogar gleichsam persönliche Quelle der reinen Dichtung hingewiesen ...

Es ist klar, daß der Dichter dabei durchaus aufrichtig ist; daß dies sein echter Glaube ist, wenn er auch manchmal an diesem Glauben irre wird. Für sein bestes Bewußtsein konnten die Schönheit und die Poesie nicht nur ein leerer Betrug sein; er hat ebenso wie Shelley erkannt, daß das, was sich ihm in der geheimnisvollen dichterischen Erleuchtung enthüllte, das wahre Wesen aller Dinge darstellt, und wenn es ihm als ein Schatten erscheint, so doch nicht als Schatten von irdischen Gegenständen ... *[VI¹ 620–621]*

— — —

Wie alle echten Dichter und Denker sieht Polonskij klar den Gegensatz zwischen jener schönen und lichten Welt, in der seine Muse wohnt, und der rohen und dunklen Tiefe des Lebens, wo sich die Sumpfpflanzen mit ihren Schlangenwurzeln ineinander verflechten. Wie verhält er sich aber zu diesem allgemeinen und grundlegenden Gegensatz? Worin besteht die Eigenart seiner Weltanschauung? Wir wollen ihn mit zwei anderen ihm am meisten verwandten Lyrikern, Tjuttschew und Fet, vergleichen.

TJUTTSCHEW, der tiefer als andere Dichter sowohl den dunklen Urgrund eines jeden Lebens als auch den lichten Schleier, den die Götter über dieses Leben geworfen haben, empfand und dieser Empfindung einen stärkeren Ausdruck zu geben vermochte, hat diesen wurzelhaften Gegensatz durch rein religiöse Hoffnung auf den endgültigen Sieg des lichten Prinzips in Christus und im zukünftigen christlichen Reich versöhnt. – FET, auf den das Dunkel und die Schwere des Daseins mehr durch ihre alltägliche, dem praktischen Willen zugewandte Seite wirkten, dachte an keine Versöhnung oder Auflösung der Gegensätze, sondern versenkte sich »in die zitternden Melodien seiner Gesänge«. Für Fet haben diese beiden Welten nichts miteinander gemein, sie schließen einander aus, und wenn man schon dazu verurteilt ist, in der Welt des praktischen Willens, der sich selber auffrißt, zu leben und zu wirken,

so kann man nur dann singen und schaffen, wenn man diese böse Welt völlig vergißt, wenn man ihr entschieden den Rücken kehrt und sich ganz in das Gebiet der reinen Anschauung zurückzieht.

Polonskij bleibt nicht bei dieser Dualität und Absonderung: ohne sich hoffnungslos vom dunklen Leben abzuwenden und sich in die Welt der rein poetischen Anschauungen und Empfindungen völlig zurückzuziehen, sucht er diese beiden Bereiche zu versöhnen und findet diese Versöhnung in jener Idee, die schon lange in der Luft schwebte, aber mehr die Denker und Politiker als die Dichter begeisterte. Bei Polonskij fließt diese Idee mit seiner Poesie zusammen, indem sie mehr oder minder offen in seine künstlerische Stimmung eindringt. Es ist die Idee der *Vervollkommnung* oder des Fortschritts . . . *[VI¹ 625–626]*

— — —

Über das Leben der irdischen Menschheit setzt unser Dichter nicht, wie es der Übersetzer Schopenhauers (FET) tut, die Überschrift aus der Hölle DANTES. Für ihn ist dieses Leben nicht eine Hölle, sondern das *Fegefeuer*, es ruft in ihm Trauer, aber nicht Hoffnungslosigkeit hervor. Wenn er auch in der Geschichte nicht jene lichten Ideale sieht, an die TJUTTSCHEW glaubte, so ist sie für ihn dennoch nicht wie für Fet nur der Markt der verderbten Menge, die vom »Hopfen der Verbrechen« gewalttätig wurde – er hört in ihr das ewige, in der Wüste rufende, nie verstummende Wort . . . Die lichten Hoffnungen auf die Errettung des heimischen Schiffes trennt der Dichter nicht vom Glauben an das allgemeine, universelle Gut. Der weite Geist der Allmenschlichkeit, der den nationalen Haß ausschließt, ist mehr oder minder auch unsern anderen wie überhaupt allen echten Poeten eigen, aber unter den russischen Dichtern kommt er nach ALEXEJ TOLSTOJ am entschiedensten und bewußtesten bei Polonskij zum Ausdruck. *[VI¹ 627]*

Aus dem Aufsatz
»PUSCHKINS SCHICKSAL«
1897

Es gibt Gegenstände, von denen man eine falsche oder ungenügende Vorstellung haben kann; – ohne einen direkten Nachteil für das Leben. Das Interesse der Wahrheit ist hinsichtlich dieser Gegenstände nur ein intellektuelles, ein wissenschaftlich-theoretisches, obwohl sie selbst eine große reale und praktische Bedeutung haben können. Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts hatten alle Menschen, sogar die Gelehrten, eine falsche Vorstellung vom *Wasser* – man hielt es für einen Körper, für ein einfaches Element oder einen Grundstoff, bis der berühmte LAVOISIER nachwies, daß es aus zwei elementaren Gasen zusammengesetzt ist, aus Sauerstoff und Wasserstoff. Das, was Lavoisier tat, besaß eine große theoretische Wichtigkeit, – nicht umsonst wird auf ihn der Beginn der echten wissenschaftlichen Chemie zurückgeführt; und hierdurch hatte seine Entdeckung natürlich einen *indirekten* Einfluß auch auf das praktische Leben hinsichtlich seiner materiellen Interessen, denen eine gute Chemie erfolgreicher dienen kann als eine schlechte. Aber eine *direkte* Einwirkung auf die praktische, für das Leben wichtige Bedeutung des *Wassers* konnte eigentlich die Analyse Lavoisiers nicht haben. Um sich zu waschen oder Tiere zu tränken oder Mühlenräder zu drehen oder sogar eine Lokomotive zu bewegen, ist nur das Wasser selbst nötig, nicht aber die Kenntnis seiner Zusammensetzung oder seiner chemischen Formel. Genau so benutzen wir Licht und Wärme ganz unabhängig von unseren richtigen oder falschen Begriffen, von unserem Wissen oder Nichtwissen auf dem Gebiet der Astronomie und Physik. In allen solchen Fällen genügen für die Verwendung des Gegenstandes zum Leben die erfahrungsmäßigen alltäglichen Kenntnisse über seine äußeren Eigenschaften, ganz unabhängig von einer genauen theoretischen Erkenntnis seiner Natur, und der größte Gelehrte hat hier keinerlei Vorrang vor einem Wilden und einem Ignoranten.

Aber es gibt Gegenstände der geistigen Ordnung, deren Lebensbedeutung für uns außer durch ihre eigenen realen Eigenschaften auch noch direkt durch den *Begriff* bestimmt wird, den wir von ihnen haben. Einen von solchen Gegenständen betrifft die vorliegende Skizze.

Es gibt etwas, das *Schicksal* genannt wird, – ein zwar nicht materieller, aber nichtsdestoweniger durchaus wirklicher Gegenstand. Ich verstehe zunächst unter Schicksal jene *Tatsache*, daß der Gang und Ausgang unseres Lebens von Etwas außer uns selbst abhängt, von einer überwältigenden *Notwendigkeit*, der wir uns, ob wir wollen oder nicht, unterordnen müssen. Als Tatsache ist das unbestreitbar; die Existenz eines Schicksals in diesem Sinne wird von allen denkenden Menschen anerkannt, unabhängig von dem Unterschied der Ansichten und der Bildungsstufen. Es ist zu offensichtlich, daß die Macht des Menschen, auch des beharrlichsten und willensstärksten, über den Gang und Ausgang seines Lebens sehr enge Grenzen hat. Aber zugleich ist leicht zu ersehen, daß der Macht des Schicksals über den Menschen zwar *von außen her* nicht beizukommen ist, daß sie *von innen her* indessen durch tätige und persönliche Mitwirkung des Menschen selbst beeinflußt wird. Da wir innere verzögernde Faktoren, die Vernunft und den Willen, besitzen, so kann die unser Dasein bestimmende Kraft, die wir Schicksal nennen, obwohl sie dem Wesen nach unabhängig von uns ist, in unserem Leben doch nur durch uns wirken, nur unter der Bedingung, daß sich unser Bewußtsein und unser Wille so oder so verhält. Zu jener *Notwendigkeit*, von der die Geschehnisse unseres Lebens gelenkt werden, gehört *notwendig* auch unser persönliches Verhalten zu dieser Notwendigkeit hinzu: und dieses Verhalten ist seinerseits notwendigerweise damit verknüpft, *wie* wir die in unserem Leben herrschende Kraft verstehen, so daß *unser Begriff* vom Schicksal auch eine der Bedingungen *seines Wirkens* durch uns ist. Deshalb also ist es wichtiger für uns, einen richtigen Begriff vom Schicksal zu haben, als die chemische Zusammensetzung des Wassers oder die physikalischen Gesetze von Wärme und Licht zu kennen.

Der für alle Menschen so wichtige wahre Begriff des Schicksals ist seit alters her gegeben und allen zugänglich. Aber bei der be-

sonderen Entwicklung wenn nicht des Intellektes, so doch der Forderungen an den Intellekt, durch die sich die Gegenwart von früheren Epochen unterscheidet, werden die wahrsten Begriffe von niemandem auf Treu und Glauben angenommen; ihre Zuverlässigkeit muß unser Denken aus den Gegebenheiten der Erfahrung ableiten. *[VIII 1 27–28]*

— — —

In den Alltagsgesprächen und in der gängigen Literatur wird das Wort *Schicksal* gewöhnlich von mehr oder weniger tadelnden Epitheta begleitet: »feindseliges«, »blindes«, »erbarmungsloses«, »grausames« Schicksal und so weiter. Weniger schroff, aber immerhin mit einer Mißbilligung spricht man vom »Hohn« und von der »Ironie« des Schicksals. Alle diese Ausdrücke setzen voraus, daß unser Leben von irgendeiner Kraft abhängt, die zuweilen gleichgültig oder indifferent, zuweilen aber direkt feindselig und tückisch ist. Im ersteren Falle verschmilzt der Begriff des Schicksals mit dem landläufigen Begriff der Natur, die oft als gleichgültig bezeichnet wird.

Wenn im Begriff des Schicksals diese Eigenschaft der Gleichgültigkeit unterstrichen wird, so wird unter dem Schicksal eigentlich nicht mehr verstanden als ein Gesetz der physischen Welt.

Im anderen Fall, wenn vom Schicksal als von einer feindseligen Kraft gesprochen wird, nähert sich der Begriff des Schicksals dem Begriff des dämonischen, höllischen Prinzips in der Welt, möge es in Form eines bösen Geistes der religiösen Systeme vorgestellt werden oder in der Form eines sinnlosen Weltwillens, wie bei SCHOPENHAUER.

Gewiß, in der Wirklichkeit gibt es das eine und das andere; es gibt im Weltgebäude das Gesetz der gleichgültigen Natur, es gibt in ihm auch das böse, satanische Prinzip, und wir haben sowohl mit dem einen als mit dem anderen zu tun. Aber hängen wir von diesen Kräften *endgültig* ab, bestimmen sie den Gang unseres Lebens und entscheiden sie über seinen Ausgang? Sind sie es, die unser Schicksal bilden?

Die Kraft, die im Leben der Menschen herrscht und den Gang der Ereignisse lenkt, wirkt natürlich überall und immer mit der

gleichen Notwendigkeit; wir sind alle gleichermaßen dem Schicksal unterworfen. Aber es gibt Menschen und Ereignisse, an denen das Wirken des Schicksals besonders offenkundig und *spürbar* ist; man nennt sie auch geradezu *vom Schicksal Gezeichnete*, und natürlich ist es für uns am leichtesten, an ihnen das wahre Wesen dieser überwältigenden Macht zu betrachten.

Obwohl es mir *im allgemeinen* schon lange klar war, daß die entscheidende Rolle in unserem Dasein weder der »gleichgültigen Natur« noch der geistigen Kraft des Bösen eigen ist, obwohl ich fest von der Wahrheit der *dritten* Ansicht überzeugt war, so verstand ich doch lange nicht, sie auf einige besondere schicksalhafte Ereignisse anzuwenden. Ich war überzeugt, daß auch sie sich unbedingt irgendwie vom wahren Gesichtspunkt aus erklären lassen, aber *ich sah* diese Erklärung *nicht*, und konnte mich in der Seele nicht mit den unverständlichen Tatsachen abfinden. In ihnen war so etwas wie eine tödliche Kränkung zu spüren, gleichsam die direkte Einwirkung einer feindseligen, boshaften und schadenfrohen Macht.

Einen solchen Eindruck machte am stärksten der Tod PUSCHKINS. Ich entsinne mich keiner Zeit, da mir der Kult seiner Dichtungen fremd gewesen wäre. Noch bevor ich zu lesen verstand, wußte ich schon vieles aus ihm auswendig und mit den Jahren ist dieser Kult nur gewachsen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der verhängnisvolle Tod Puschkins in der Blüte seiner schöpferischen Kräfte mir als schreiendes Unrecht, als unerträgliche Kränkung erschien, und ich meinte, das hier wirkende Fatum ließe sich nicht mit der Vorstellung von einer guten Kraft vereinigen . . .

[VIII¹ 29–30]

— — —

Weder der ästhetische Kult der Puschkinschen Dichtung noch das herzliche Entzücken über die edelsten Züge im Bilde des Dichters selbst werden verkleinert, indem wir die Wahrheit anerkennen, daß er seinem eigenen Willen gemäß seine irdische Laufbahn beendete. Denn die entgegengesetzte Ansicht wäre, auch abgesehen davon, daß sie historisch unbegründet ist, erniedrigend für Puschkin selbst. Ist es etwa nicht erniedrigend für ein großes Genie, Spielzeug fremder äußerer Einwirkungen zu sein, die obendrein

von solchen Leuten ausgingen, für die dieses Genie selbst und seine Verehrer nicht verächtliche Ausdrücke genug fanden?

Der Hauptfehler liegt hier darin, daß ein Genie lediglich als ein Wunder der Natur angesehen und dabei vergessen wird, daß es sich um einen genialen *Menschen* handelt. Er steht seiner Natur nach höher als die gewöhnlichen Menschen – das ist unbestreitbar – aber auch die gewöhnlichen Menschen stehen der Natur nach höher als viele andere Wesen, zum Beispiel als die Tiere, und wenn diese *verhältnismäßige* Höhe einen jeden gewöhnlichen Menschen *verpflichtet*, seine menschliche Würde zu wahren und dadurch seinen natürlichen Vorrang vor den Tieren zu rechtfertigen, so verpflichtet die höhere Gabe des Genies *umsomehr* zur Bewahrung dieser höchsten, wenn Sie wollen übermenschlichen Würde. Aber ohne zu sehr auf dieser Abstufung zu beharren, die von Umständen anderer Art kompliziert wird, muß in jedem Fall gesagt werden, daß ein genialer Mensch wenigstens zur Bewahrung eines gewissen, wenn auch nur geringsten, eines minimalen Grades menschlicher Würde verpflichtet ist, wie wir vom gewöhnlichsten Menschen zum mindesten jene Tugenden verlangen, zu denen auch Tiere fähig sind, zum Beispiel die elterliche Liebe, die Dankbarkeit, die Treue.

Zu behaupten, daß Genialität zu gar nichts verpflichtet, daß dem Genie alles erlaubt ist, daß es ohne Schaden für seine höhere Berufung sein ganzes Leben lang im Sumpf niedrigster Leidenschaften verbleiben kann, das ist grobe Götzendienerei, ist Fetischismus, der nichts erklärt und selbst nur durch geistige Ohnmacht seiner Verkünder erklärbar ist. Nein! wenn das Genie vorzugsweise geistiger Adel oder die höchste Stufe von geistigem Adel ist, so verpflichtet es auch vorzugsweise und in höchstem Maße: *Noblesse oblige* ... *[VIII¹ 30–31]*

— — —

Eine starke Sinnlichkeit ist das Material des Genies. Wie mechanische Bewegung in Wärme übergeht und Wärme in Licht, so ist die geistige Energie des Schaffens in ihrer wirklichen Erscheinung (in der Ordnung der Zeit oder des Prozesses) eine *Verwandlung* von niederen Energien der sinnlichen Seele. Und wie zur Erzeu-

gung von *starkem* Licht eine starke Wärmeentwicklung nötig ist, so setzt auch eine hohe Stufe geistigen Schaffens (nach dem Gesetz des diesseitigen, des irdischen Lebens) eine starke Entwicklung sinnlicher Leidenschaften voraus. Die höchste Äußerung des Genies verlangt nicht immerwährende Leidenschaftslosigkeit, sondern endgültige *Überwindung* einer mächtigen Leidenschaftlichkeit, einen Sieg über sie in entscheidenden Augenblicken.

Die natürlichen Bedingungen für einen solchen Sieg waren bei Puschkin vorhanden. Mit einer zügellosen sinnlichen Natur war bei ihm ein klarer und gerader Verstand verbunden. Puschkin war durchaus kein Denker auf dem Gebiet der Spekulation, wie er auch kein praktischer Weiser war; aber er verfügte in hohem Maße über ein gesundes Verständnis für die alltäglichen sittlichen Wahrheiten und über den Sinn für das Rechte. Seinem ausgeglichenen Verstand waren alle krankhaften Abweichungen fremd. Inmitten der flammendsten Leidenschaft konnte er Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseins bewahren, und wenn man ihm von dieser Seite etwas vorwerfen kann, so allenfalls eine übermäßige Nüchternheit und Gradlinigkeit der Ansicht, einen Mangel an jedem das Leben praktisch anpackenden *Idealismus*. Alle höchste ideelle Energie erschöpfte sich bei ihm in dichterischen Bildern und Klängen, in einer *genialen Umschaffung des Lebens in Dichtung;* für das tägliche Leben aber, für die Lebenspraxis, verblieb nur die Prosa, vernünftiger Sinn und Witz mit fröhlichem Lachen. *[VIII¹ 31–32]*

— — —

Man sollte jedoch, wenn man dichterische Inspiration leugnet, lieber überhaupt nicht von Dichtern sprechen. Für jene aber, die Inspiration anerkennen und deren Kraft in Puschkins Dichtung empfinden, muß es klar sein, daß Puschkin im *schöpferischen Augenblick* wirklich das erfuhr, was sich in seinen Versen auswirkte. Er sah tatsächlich den Genius der reinen Schönheit, empfand wirklich die Wiedergeburt der Gottheit in sich. Diese ideale Wirklichkeit bestand jedoch für ihn nur im Augenblick des Schaffens. Sobald er zum Leben zurückkehrte, hörte er sofort auf, an die erlebte Erleuchtung zu glauben, erkannte er darin nur einen Betrug der Einbildungskraft – zwar »einen uns erhöhenden Betrug«, aber den-

noch einen Betrug und nichts weiter. Die Visionen und Gefühle, die in ihm anläßlich bestimmter Menschen und Ereignisse entstanden und den Inhalt seiner Dichtung ausmachten, verbanden sich in seinem alltäglichen Leben gewöhnlich gar nicht mit diesen Personen und Ereignissen, und das Fehlen eines solchen Zusammenhangs, eine solche unüberschreitbare Kluft zwischen Dichtung und Praxis des Lebens, bedrückte ihn keineswegs.

Die in der Erfahrung des Lebens gegebene Wirklichkeit steht zweifellos in einem tiefen Widerspruch zu jenem Ideal des Lebens, das sich dem Glauben, der philosophischen Spekulation und der schöpferischen Inspiration eröffnet. Aus diesem Widerspruch sind drei bestimmte Auswege möglich. Man kann sich einfach vom Ideal, als von einer leeren Erdichtung und Täuschung lossagen und die Tatsache, die den idealen Forderungen widerspricht, als *endgültige und alleinige* Wirklichkeit anerkennen. Das ist der Ausweg des sittlichen Skeptizismus und der Misanthropie, – eine Ansicht, die achtbar sein kann, wenn sie ehrlich ist, wie zum Beispiel bei Shakespeares »Timon von Athen«, die aber keiner logischen Kritik standhält. In der Tat, wenn die üble Wirklichkeit die einzig wahre wäre, wie wäre es dann dem Menschen möglich, von dieser seiner einzigen Wirklichkeit *bedrückt zu werden,* sie zu tadeln und abzulehnen? Eine solche Einschätzung setzt doch einen *Vergleich mit etwas Anderem* voraus. Ein Wesen, das sich in einer ihm entsprechenden Umgebung befindet – zum Beispiel ein Mensch in der Luft, die sich über die Erdoberfläche ausbreitet, oder ein Fisch im Wasser –, fühlt keinen Druck dieser Umgebung. Wenn ein wahrer Misanthrop wirklich unter der sittlichen Unzulänglichkeit der menschlichen Umgebung leidet, so bezeugt er dadurch schon die echte Kraft des in ihm lebenden Ideals –, sein Leiden ist bereits der Beginn einer neuen, besseren Wirklichkeit.

Der zweite Ausweg aus dem Widerspruch zwischen dem Ideal und der schlechten Wirklichkeit ist das *Donquichotetum,* bei dem die idealen Vorstellungen bis zu einem solchen Grad von dem Menschen Besitz ergreifen, daß er ganz aufrichtig entweder die ihnen widersprechenden Tatsachen nicht sieht, oder diese Tatsachen für eine Täuschung oder ein Phantom hält. Bei allem Edelsinn eines

solchen Idealismus bedarf seine Unhaltbarkeit nach der Satire von Cervantes keiner Erläuterungen mehr.

Der dritte und augenscheinlich der normale Ausweg, den man den praktischen Idealismus nennen kann, besteht darin, daß man, ohne die Augen für die schlechte Seite der Wirklichkeit zu schließen, aber auch ohne sie zum Prinzip, zu etwas Unbedingtem und Unabänderlichem zu erheben, *in dem, was ist, die echten Keime und Anlagen dessen, was sein soll, bemerkt*, und daß man, gestützt auf diese zwar ungenügenden und unvollständigen, aber nichtsdestoweniger tatsächlichen Erscheinungen des Guten als eines bereits Vorhandenen, Gegebenen, der Erhaltung, dem Wachstum und Sieg dieser guten Prinzipien dient, und dadurch mehr und mehr die Wirklichkeit dem Ideal annähert und in den Tatsachen des niederen Lebens die Offenbarungen des höheren verkörpert. Solch praktischer Idealismus ist gleichermaßen anwendbar und obligatorisch sowohl für öffentliche wie auch für private und sogar für intimste Beziehungen. Wenn der Dichter, statt sich über den übertriebenen Kontrast zwischen dem »Genius der reinen Schönheit« und der »babylonischen Buhlerin«[9] lustig zu machen, bei den wirklichen Keimen der höchsten Würde stehen geblieben wäre, die ja doch in dem Wesen enthalten sein mußten, das ihm, und sei es auch nur für einen Augenblick, solche reinen Bilder und Gefühle einflößte, wenn er sich im alltäglichen Leben nicht von dem losgesagt hätte, was er im Augenblick der Inspiration sah und empfand, sondern sich entschlossen hätte, diese Pfänder des Besten zu erhalten, sie zu vermehren und auf sie seine Beziehungen zu dieser Frau zu gründen, so wäre natürlich für ihn wie auch für sie etwas ganz anderes entstanden, und sein begeistertes Gedicht hätte nicht nur eine dichterische Bedeutung, sondern auch eine solche fürs Leben gehabt. Jetzt aber kann man, obwohl diesen Versen ihre Schönheit bleibt, bei deren Beurteilung die Tatsache nicht ganz gleichgültig finden, daß sie im realen historischen Sinn, auch vom Stand-

9. In einem seiner schönsten unzählige Male vertonten Gedichte feiert Puschkin Frau Kern als den »Genius der reinen Schönheit«, und in einem Privatbriefe, der allerdings nicht gleichzeitig mit diesem Gedicht geschrieben wurde, nennt er sie »babylonische Buhlerin«. *Der Übersetzer.*

punkt Puschkins selbst aus, eine überflüssige Bestätigung für die Worte des Aristoteles bieten, daß »die Dichter auch viel lügen«.

[VIII¹ 34–36]

— — —

In den kirchenväterlichen Schriften – wenn ich mich nicht irre im *Limonarium*[10] des hl. SOPHRONIUS, des Patriarchen von Jerusalem – las ich folgende Erzählung: Zu einem berühmten Glaubenseiferer kam ein beginnender Mönch und bat, ihm den Weg der Vollendung zu weisen. – In dieser Nacht – sagte der Staretz[11] – gehe auf den Friedhof und preise bis zum Morgen die dort begrabenen Toten, dann aber komme zu mir und sage mir, wie sie deine Lobpreisungen aufgenommen haben. – Am anderen Morgen kehrt der Mönch vom Friedhof zurück: Ich habe deinen Befehl erfüllt, Vater! Die ganze Nacht habe ich mit lauter Stimme diese Toten gepriesen, habe sie als Heilige, als allerseligste Väter und große Gerechte, als Dienstfertige Gottes und Leuchten des Alls, als Schatzkammern der Weisheit und als Salz der Erde gepriesen; ich schrieb ihnen alle Tugenden zu, von denen ich je in der Heiligen Schrift und den hellenischen Büchern gelesen hatte. – Nun, und was? Wie haben sie dir ihr Gefallen ausgedrückt? – In keiner Weise, Vater: sie bewahrten die ganze Zeit über Schweigen, kein einziges Wort habe ich von ihnen vernommen. – Das ist sehr erstaunlich – sagte der Staretz – aber nun tue folgendes: in dieser Nacht gehe wieder dorthin und schilt sie bis zum Morgen, so stark du nur kannst, da werden sie schon sicher zu reden beginnen. – Am nächsten Tage kehrte der Mönch mit dem Bericht zurück: Auf alle Art habe ich sie gelästert und geschmäht, habe sie unreine Hunde, Gefäße des Teufels, Gottesleugner genannt, stellte sie den Übeltätern des Alten und des Neuen Testamentes gleich, vom Brudermörder Kain bis zu Judas, dem Verräter, von den rasenden Gibeonitern bis zu Ananias und Saphira, den Gottesbetrügern, warf ihnen alle Ketzereien vor, von der des Simon und des Valentin bis zu der

10. Λειμωνάριον = *pratum spirituale* = »Geistliche Weise« – die im Mittelalter beliebte Sammlung von Heiligenlegenden, von MOSCHUS verfaßt, nach dessen Tode vom hl. SOPHRONIUS abgeschlossen und herausgegeben. *D. Üb.*

11. »Staretz« – ein »Greis«, ein heiligmäßiger Einsiedler. *Der Übersetzer.*

neu aufgetretenen der Monotheleten. – Nun und was? Wie hast du dich denn vor ihrem Zorn gerettet? – Auf keine Weise, Vater! sie schwiegen die ganze Zeit. Ich legte sogar das Ohr an die Gräber, aber niemand hat sich auch nur gerührt. – Siehst du – sagte der Staretz – du bist auf die erste Stufe des engelhaften Lebens gestiegen, die Gehorsam ist; die Höhe dieses Lebens aber wirst du auf Erden nur dann erreichen, wenn du ebenso gleichmütig sowohl gegen Lob wie gegen Kränkungen sein wirst wie diese Toten ...

— — — *[VIII¹ 38–39]*

Schon in dem Sonett »An den Dichter« vermengt sich die Höhe des Selbstbewußtseins mit Hochmut und die Forderung nach Leidenschaftslosigkeit mit einem gekränkten und kränkenden Ausdruck der Entfremdung.

Du bist Kaiser, leb allein!

Das ist offenbar aus Byron genommen: *the solitude of kings.* Aber die Einsamkeit der Kaiser besteht doch nicht darin, daß sie allein leben, – was es im Grunde auch nicht gibt –, sondern darin, daß sie *inmitten der anderen* eine einzigartige Stellung einnehmen. Es ist die Einsamkeit von Berggipfeln.

Montblanc — der Nachbarberge Herrscher:
Sie haben ihn gekrönt.

[Aus dem »Manfred« von BYRON]

In diesem Sinn ist auch das Genie einsam, und *diese* Einsamkeit kann ihm niemand nehmen, wie man dem Montblanc nicht seine 19000 Fuß[12] Höhe nehmen kann. Solche Einsamkeit des Genies versteht sich von selbst, es ist nicht nötig, darauf hinzuweisen oder sie zu unterstreichen. Muß sie aber zur Weltverachtung und Abwendung von der Welt führen? Auch die Sonne ist allein am Himmel, aber sie lebt in allem, was sie *belebt*, und niemand wird in ihr ein Symbol hochmütiger Absonderung erblicken.

Auch für die Sonne unserer Dichtung geziemte sich ein solcher Hochmut nicht. In Puschkin rief nicht nur das Bewußtsein seiner Genialität sondern auch das religiöse Bewußtsein, das mit dem

12. Ein »Fuß« (russisch *Fut)* = 0,3048 Meter. *Der Übersetzer.*

Eintritt des reifen Alters in ihm erwachte und sich klärte, *andere* Gefühle und Ansichten wach. Sein früherer Unglaube war mehr Leichtsinn als Überzeugung, und er verging zusammen mit anderen leichtsinnigen Neigungen. Das, was er über Byron sagte, ist noch mehr auf ihn selbst anzuwenden: »Dieser Skeptizismus war nur eine zeitweilige Eigenwilligkeit des Verstandes, die zuweilen der inneren Überzeugung, dem Glauben der Seele, zuwiderläuft.«

Im Bewußtsein seines Genies und im christlichen Glauben hatte der Dichter eine doppelte Stütze, vollauf genügend, um sich im Leben auf einer gewissen Höhe zu halten, die unerreichbar ist für kleinliche Feindschaft, Verleumdung und Klatsch, – auf einer Höhe, die ebenso weit entfernt ist von unchristlicher Verachtung gegen den Nächsten wie von unwürdiger Angleichung an die Menge. *[VIII¹ 40]*

— — —

Wir können uns vor dem Fleiß und der Kunst der Ameisen beugen oder über die Schönheit eines Pfauenschweifes in Entzücken geraten, aber man kann nicht deshalb die Lerche dafür tadeln, daß sie keinen Ameisenhaufen baut, und noch weniger ist es gestattet, entzückt auszurufen: welch einen großartigen Pfauenschweif hat diese Lerche! *[VIII¹ 42]*

Aus dem Aufsatz

»DIE BEDEUTUNG DER POESIE IN DEN GEDICHTEN PUSCHKINS«

1899

Die Dichtungen PUSCHKINS sind dem Wesen nach und *vorzugsweise* Poesie, – die keinerlei partielle und einseitige Definition zuläßt. Das eigentliche, das wahre *Wesen der Poesie,* das, was sie erst zur Poesie macht, oder das, was poetisch an sich ist, offenbart sich nirgends mit solcher Reinheit wie gerade bei Puschkin, obgleich es größere Dichter als ihn gegeben hat. In der Tat, Puschkin als Dichter par excellence anzuerkennen, bedeutet noch nicht, ihn als

den allergrößten unter den Dichtern anzuerkennen. Die *Kraft* des dichterischen Schaffens kann aus verschiedenartigen Quellen strömen, und der allerreinste und vollste Ausdruck der Poesie als solcher braucht noch nicht der allerstärkste und grandioseste zu sein. Ohne gleich die kolossalen Schatten von Homer und Dante, von Shakespeare und Goethe zu beschwören: auch einen Byron und Mickiewicz kann man über Puschkin stellen. In gewisser Hinsicht ist solche Bevorzugung nicht nur als persönlicher Geschmack verständlich, sondern sie wird auch von einer unvoreingenommenen Bewertung geradezu verlangt. Und *dennoch* bleibt Puschkin vor allem der Dichter, in dessen Schaffen die reine Poesie den vollkommensten Ausdruck fand. Das, wodurch Byron und Mickiewicz *bedeutender* als er waren, entsprang nicht dem Wesen der Poesie als solcher und nicht der poetischen Seite ihrer Begabung, sondern hing von anderen Elementen ihrer seelischen Natur ab. BYRON übertraf Puschkin durch die gespannte Kraft seines Selbstgefühls und seiner Selbstbehauptung; die verdichtete Vernunft und der kraftvolle Charakter kamen natürlich auch in seiner Dichtung zum Ausdruck, indem sie deren Wirkung verstärkten, aus dem Dichter den »Herrscher der Gedanken« machten. MICKIEWICZ war größer als Puschkin durch die Tiefe seines religiösen Gefühls, den Ernst seiner sittlichen Forderungen an das persönliche Leben und an das des Volkes, durch die Höhe seines mystischen Verlangens und, was die Hauptsache ist, durch sein immerwährendes Streben, alles Persönliche und Alltägliche dem zu unterwerfen, was er als das unbedingt Sein-Sollende erkannte; – und das alles klang auch in den Versen Mickiewicz's an, selbst wenn sie keinen eigentlich religiösen Inhalt hatten, und gab ihnen einen besonderen Reiz für jene Seelen, die entsprechend gestimmt waren. Aber sowohl der dämonische Hochmut Byrons wie die religiöse Höhe Mickiewicz's waren Eigenschaften, die sich auch dann so oder anders bekundet hätten, wenn von diesen beiden machtvollen Menschen keine poetische Zeile geschrieben worden wäre. Da sie aber dabei auch geniale Dichter von Gottes Gnaden waren, so fanden die beherrschenden Seiten ihrer Persönlichkeit, über ihre allgemeine Bedeutung hinaus, natürlich auch einen Ausdruck in ihrer Dichtung, ob-

wohl bei Mickiewicz die *absichtlich* religiösen Gedichte verständlicherweise schwächer als die anderen sind; indem diese besonderen Elemente in der Dichtung Gestalt gewannen, drückten sie doch nicht das eigene ästhetische Wesen der Poesie aus. Byron und Mickiewicz trugen von sich aus zusätzlich einen solchen Inhalt in ihre Poesie hinein, der indessen bei aller seiner Bedeutung nicht wesentlich für die Poesie als solche war: der Eine brachte seinen ganzen Dämonismus, der Andere seine religiöse Mystik mit. Bei Puschkin hat es einen so beherrschenden zentralen Inhalt der Persönlichkeit niemals gegeben; sondern es war da einfach eine lebendige, offene, ungewöhnlich empfängliche und gegenüber allem teilnahmsvolle Seele – und weiter nichts. Das einzige Große und Bedeutende, um das er an sich wußte, war seine dichterische Begabung; es ist klar, daß er darum nicht *von sich aus* und im voraus Allgemein-Bedeutendes in die Dichtung hineintragen konnte, und sie so bei ihm *reine Dichtung* blieb, die ihren Inhalt nicht von außen, sondern aus sich selbst empfing. Das grundlegende Unterscheidungsmerkmal dieser Dichtung ist ihr Freisein von jeder vorgefaßten Tendenz und von jeder Anmaßung. Die herrschende Tendenz bei Mickiewicz war hoch und herrlich; aber wo sie zu deutlich in seiner Dichtung hervortritt, stört sie deren Schönheit; »Herr Thaddäus« wird deshalb ja mit Recht als das beste, wenn auch nicht als das charakteristischste Werk von Mickiewicz anerkannt, weil der Dichter hier kaum von seiner rein-dichterischen Aufgabe abweicht und sich um ebensoviel Puschkin nähert, als er sich von Byron entfernt. Was aber diesen »Beherrscher der Gedanken« angeht, so war er selbst gleichsam eine gigantische Anmaßung dem Schöpfer und der Schöpfung gegenüber. – Wenn wir Puschkin unvoreingenommen betrachten und dem Dichter nahen, ohne mit vorgefaßter Meinung und zu unrecht gerade das bei ihm finden zu wollen, was uns besonders angenehm ist, wenn wir nicht statt der dichterischen Schönheit, die er uns darbietet – von der man ja nichts wissen will – eine autoritative Unterstützung in unseren eigenen Absichten und Sorgen erwarten, dann begegnen wir auch keiner vorgefaßten, bewußten und vorsätzlichen Tendenz und Anmaßung in ihm. Wenn man es nur intensiv wünscht, kann man natürlich mit Hilfe einzelner

Stücke und Stückchen, die aus dem Ganzen herausgerissen sind, Puschkin alle möglichen Tendenzen zuschreiben, sogar einander direkt widersprechende: äußerst fortschrittliche und äußerst rückschrittliche, religiöse und freidenkerische, westlerische und slawophile, asketische und epikuräische. Es ist recht schwer, herauszufinden, welche von beiden Schattierungen naiver Eigenliebe hier im jeweiligen Fall vorherrscht: ob es der Wunsch ist, Puschkin durch die Zurechnung zu so vortrefflichen Leuten, wie wir es sind, eine Ehre zu erweisen, oder der Wunsch, uns Ehre anzutun durch die Gesinnungsgemeinschaft mit einem so vortrefflichen Menschen, wie Puschkin es ist.

In der Tat findet man in der einem Regenbogen gleichenden Dichtung Puschkins *alle* Farben, und der Versuch, sie mit *einer* Farbe zu färben, richtet sich selbst durch das offenkundig Gezwungene und die Wiedersprüche, zu denen er führt. Die tatsächliche *Vielfarbigkeit* der Dichtung Puschkins fällt jedem in die Augen, und nur ein am Äußeren haftender, oberflächlicher Blick sieht hier Gehaltlosigkeit, Mangel an Ideen und Charakterlosigkeit. Es drängt sich der Ausdruck *Chamäleon* auf, der nicht eben nach Lob klingt. Aber welchen vernünftigen Sinn könnte ein solches Urteil haben? Welcher Art Inhalt wird hier von der Dichtung verlangt? Es scheint ein jeder, nur nicht ein dichterischer. Wenn Sie jedoch beim Chemiker theologische Thesen und beim Theologen chemische Experimente suchen, so werden Sie natürlich den einen wie den anderen inhaltslos finden. Mit annähernd dem gleichen logischen Recht kann man im voraus vom Dichter eine bestimmte Gedankenrichtung verlangen – eine religiöse, eine politische, eine soziologische und so weiter. In der Dichtung unbedingt einen besonderen, für sie abseitigen Sinn zu suchen, bedeutet, ihr nicht *ihren eigenen* zuzuerkennen, – lohnt es aber in diesem Fall überhaupt, von Dichtern zu reden? Es wird vernünftiger sein, über ihnen wie über hohlköpfigen und unnützen Leuten das Grabkreuz aufzupflanzen.

Aber die Dichtung hat ihren Inhalt und ihren Nutzen. Die Dichtung kann und soll der Sache der Wahrheit und des Guten auf Erden dienen, jedoch nur *auf ihre Art*, nur durch ihre *Schönheit* und durch nichts anderes. Die Schönheit steht schon an und für sich in einer

harmonischen Wechselbeziehung zur Wahrheit und zum Guten als deren wahrnehmbare Erscheinung. Folglich wird alles wirklich Dichterische – das heißt das Schöne – indem es schön ist zugleich im besten Sinne dieses Wortes gehaltvoll und nützlich sein.

Nichts außer Schönheit hat die *echte* Dichtung nötig: in der Schönheit selbst liegt ihr Sinn und ihr Nutzen. Freilich, das ausgehende neunzehnte Jahrhundert erwies sich als eine Epoche der Fälschungen. Gefälscht werden Milch und Wein. Aber hier legt, wenn nicht die eigene Schamhaftigkeit, so doch die Angst vor der Polizei und den Käufern den Schuldigen eine gewisse Mäßigung und Anständigkeit nahe; denn kein Fälscher wird wohl zu behaupten wagen, daß Milch und Wein ihrer eigentlichen Bestimmung nach nutzlos und sogar schädlich sein können und müssen. Anders steht es um die Fälschung der Schönheit. Für die »freie Kunst« ist ja kein Gesetz geschrieben. Die ewige Schönheit wird zur *alten* Schönheit erklärt, und auf ihren Ruinen wird das Banner der *neuen* Kunst aufgepflanzt, auf das Menschen ähnlich jenen Helden Schtschedrins und Dostojewskijs, ihre Losungsworte schreiben: »Wage!« – »Machen wir einen Anschlag!« – »Spucke auf alles und triumphiere!« Zwischen der alten und der neuen Schönheit besteht der Unterschied, daß die erstere in engem und natürlichem Bündnis mit dem Guten und der Wahrheit lebte, die zweite aber für sich ein solches Bündnis nicht nur überflüssig, sondern direkt unpassend und unerwünscht fand. Am interessantesten aber ist dabei: Zuerst wird erklärt, die Schönheit sei frei von dem Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge, sie stehe höher als dieser *Dualismus* und sei gleichgültig ihm gegenüber; zum Schluß aber erweist es sich plötzlich, daß diese Freiheit und Schönheit, sowie ihre angeblich göttliche Unparteilichkeit gegenüber beiden Seiten, unmerklich in eine gewisse Feindseligkeit gegen eine Seite (und zwar gegen die rechte: das Wahre und Gute) und in einen gewissen unüberwindlichen »Hang, der einer Art Krankheit gleicht« zur anderen Seite (zur linken: dem Bösen und der Lüge) übergegangen ist, in einen gewissen Pythismus, Dämonismus, Satanismus und die übrigen »neuen Schönheiten«, die im Grunde ebenso alt sind, wie »der Teufel und seine Großmutter«.

Aber warum spreche ich hier von *Fälschung?* Gibt es denn im wirklichen Leben nicht ein schönes Böses, die elegante Lüge, den ästhetischen Schrecken? Gewiß, das gibt es; ohne dies könnte man die Schönheit nicht fälschen. Jedoch was folgt daraus? Der Glanz des Bleis ist von Natur dem Glanz des Silbers ähnlich, und gelbes Messing erinnert mit seiner natürlichen Farbe an Gold; wenn man mir aber einen bleiernen Halbrubel oder einen Imperial aus Messing anbietet, so habe ich, scheint mir, das Recht, sie als falsch zu bezeichnen. Die tatsächlichen Eigenschaften der falschen Schönheit werden von der Natur gegeben, sie aber als echt auszugeben, das ist schon Sache der Menschen, und zwar eine falsche Sache. Ein solcher Betrug wird, wie jeder andere, bei seiner Auswirkung als untauglich entlarvt. Auch ein faulendes Stück Holz leuchtet, aber eine solche Beleuchtung eignet sich nur für Eulen und Uhus; auch auf dem Sumpf flammen Lichter auf, aber an einer solchen Flamme können sich nicht einmal die Frösche erwärmen.

Das Licht und das Feuer der Puschkinschen Dichtung stammten nicht aus einem faulenden Sumpf. Ihre unverfälschte Schönheit war innerlich untrennbar von dem Guten und der Wahrheit. Vielleicht war die siebengliedrige Schalmei, welche ihm die Muse gab, aus Sumpfrohr gemacht, jedoch –

> Das Rohr, das tief belebt war von der Gottheit Odem,
> Erfüllt die Seel' mit heiligem Entzücken –

und sagte nichts von der »neuen Schönheit«. Die Diener der letzteren müssen also entweder gewaltsam Puschkin ihre Begierden aufnötigen, die ihm ganz fremd sind, oder seine Dichtung für gehaltlos, uninteressant und unnütz erklären. *[VIII¹ 338–342]*

— — —

Die echte, reine Dichtung verlangt von ihrem Priester bloß eine unbegrenzte Empfänglichkeit des seelischen Empfindens, das hellhörig der höheren Eingebung folgt. Der Verstand, als der Beginn der Eigentätigkeit im Menschen, hat hier nichts zu tun. Persönlich war Puschkin unbestreitbar ein sehr kluger Mensch; glänzende Funken seines Verstandes sind in seinen Briefen, Notizen, Artikeln, Epigrammen und so weiter verstreut. Dies alles ist gewiß sehr wertvoll, aber nicht hier liegt der *unschätzbare* Wert und die Be-

deutung Puschkins; teuer ist er uns *unbedingt* nicht durch seine *klugen,* sondern durch seine *aus der Eingebung* stammenden Werke. Vor der Eingebung schweigt der Verstand. Der scharfe und klare Verstand Puschkins in Verbindung mit feinem Geschmack, mit sicherem Takt des Wortes und umfangreicher literarischer Bildung, alles das trat hervor und in seine Rechte, wenn »die leichte Kühle der Begeisterung« verschwand, wenn das, was nicht vom Verstande aus getan, sondern unter höherer Eingebung geschaffen wurde, gemäß dem Urteil des Verstandes endgültig bearbeitet und ausgestaltet werden mußte. Nicht alles, was Puschkin schrieb, selbst in Versen, gehört zur Puschkinschen Dichtung: auch ein Mensch, der in hohem Maße der Begeisterung fähig ist, steht nicht immer unter ihrer Einwirkung, wenn er zur Feder greift. Wo es sich aber um die echten Puschkinschen Gedichte handelt, wird jeder Leser, dem ein feines Gefühl für Poesie eigen ist, ebenso die Tatsache vergessen, daß Puschkin klug war, wie daß er eine schöne Handschrift hatte. *[VIII¹ 342]*

— — —

Wenn Puschkin wirklich nur oder wenigstens hauptsächlich ein »Riese an Verstand« gewesen wäre, so hätte sich dieser Verstand natürlich von der Macht körperlicher Einwirkungen zu befreien gewußt und hätte seine Sache nach eigenen Absichten ausgeführt, unabhängig von äußeren Eindrücken. Konnte doch DEMOSTHENES mit Kieselsteinen im Munde am rauschenden Meere Reden halten, konnte doch Archimedes Aufgaben der Mechanik unter dem Getöse des feindlichen Sturmangriffes lösen. In der Kunst der Rede wie auch in den exakten Wissenschaften ist vorwiegend der Verstand wirksam, das aktive, eigentätige Prinzip im Menschen, das bei einem gewissen Grad von Stärke und bei einem entsprechenden Charakter den verschiedenen körperlichen Einwirkungen erfolgreich Widerstand leisten kann. Und wenn die Schöpfungen Puschkins ein Werk des Verstandes und der formalen literarischen Kunst, wenn er nur ein Redner in Versen ähnlich LOMONOSSOW oder LAMARTINE gewesen wäre, so wäre sein Verstand gewiß stark genug gewesen, seine Arbeit unabhängig von den Veränderungen in der äußeren Natur und seinen eigenen körperlichen Zuständen

fortzuführen. Aber von welcher Größe auch der Verstand Puschkins gewesen sein mag, die wahre Puschkinsche Dichtung war kein Werk des Verstandes, sondern hing von der Empfänglichkeit seiner Seele für die Einwirkungen aus dem *überbewußten* Gebiet ab; die Empfänglichkeit für sie aber hat erstens nicht den Charakter der Eigentätigkeit, den der Verstand besitzt, und zweitens ist sie tiefer, enger und vielfältiger mit der materiellen, der physiologischen Grundlage des menschlichen Lebens verbunden. Daher müssen die dunklen und verworrenen Eindrücke der Außenwelt schon in *dem* ihnen entsprechenden niederen, sinnlichen Bereich des seelischen Lebens geschwächt und neutralisiert sein, damit sie nicht in *jenes* andere, höhere eindringen und die Kräfte der Seele von ihrer besseren Bestimmung abwenden können. Die animalischen Stimmen im Menschen müssen still werden, zum Schweigen kommen, die sinnliche Buntheit und Grellheit muß verblassen, damit der Dichter die »Göttlichen Worte« hören und die »Visionen der uranfänglichen, der besseren Tage« sehen kann.

Aber die Stimmen der animalischen Natur – im Menschen selbst, wie auch um ihn herum – schweigen weder dann, wenn diese, im Frühling *erwecket,* in heller Freude über die neuen Fluten des dunklen Lebens frohlockt, noch, wenn sie, niedergedrückt von der sommerlichen Schwüle, verkümmert und vergeht. Dies ist die Ursache der auf den ersten Blick seltsam erscheinenden Tatsache, daß die rastlose und lebensfrohe Seele Puschkins sich nicht nur vom hohen Sommer, sondern auch vom lebenspendenden Frühling bedrückt fühlte. Als Dichter des Lebens spürte er natürlich auch das Leben der Natur, aber seine beschwingte Phantasie liebte es nicht, zögernd auf diesen ersten Stufen stehen zu bleiben. Es ist, als ob Puschkin die Enthüllung des poetischen Sinnes der Natur seinem tiefsinnigen Zeitgenossen TJUTTSCHEW überlassen habe und die lyrische Malerei ihrer Erscheinungen FET, einem der Hauptnestlinge seines »Schwanenhorstes«. Die Dichtung Puschkins selbst zog es von der Natur zum Menschenleben und von hier aus in die Höhe und Ferne. Das verstärkte Schlagen des irdischen Pulses im Frühjahr und Sommer bedrückte ihn und störte die Freiheit seiner besten Eingebungen: »Mit rauhem Winter bin ich mehr zufrieden . . .«. *[VIII¹ 344–345]*

Der Dichter ist nicht frei in seinem Schaffen. Das ist erstes ästhetisches Axiom. Die sogenannte »Freiheit des Schaffens« hat nichts gemein mit der sogenannten »Freiheit des Willens«. Wie aus dem genial-einfachen Zeugnis Puschkins ersichtlich, ist das Schaffen keinesfalls in dem Sinne frei, daß der Intellekt des Dichters nach seinem Willen, nach seiner vorher erwogenen Wahl und Absicht dichterische Werke schaffen kann. Solche Werke können nur Verfälschungen von Dichtung sein; ein echter Dichter aber, auch wenn er seiner Muse Gewalt antun, über sie hinweg seine Freiheit des Wollens und Schaffens bekunden wollte, – er kann es nicht, und bei solchen Versuchen kommt gar nichts heraus. Die wirkliche Freiheit des Schaffens hat als ihre vorbereitende Bedingung die Passivität, die reine Potenzialität von Verstand und Willen – die Freiheit gehört hier vor allem den dichterischen Bildern, Gedanken und Lauten, welche von selbst und frei in die Seele strömten, die bereit ist, zu empfangen und aufzunehmen. Und die poetische Seele selbst ist in dem Sinne frei, daß sie im Augenblick der Begeisterung durch nichts der Eingebung Fremdes und Widriges gebunden, keinem Niederen gehorsam ist, sondern nur dem gehorcht, was in sie eingeht oder ihr aus dem überbewußten Gebiet *zuströmt*, das die Seele hier selbst als ein Anderes, Höheres und zugleich damit als ein Ihriges, als ein ihr Verwandtes anerkennt. Im Reich der Dichtung erscheint die menschliche Seele nicht als ein Grund tätiger Selbstbestimmung, – hier wird sie in ihrem Tun von dem bestimmt, was *in ihr besser ist als sie* und was sich dem Bewußtsein lediglich in seiner Wirklichkeit selbst eröffnet, nur durch die Erfahrung der dichterischen Erscheinungen selbst, als ein von oben Gegebenes und nicht vom Intellekt Geplantes oder Erdachtes. Wenn der Dichter selbst sein Werk verfassen könnte, oder wenigstens voraussehen könnte, was und wann es ihm die Eingebung gewähren wird, so würde er nicht nach der Feder greifen, um an ihr lediglich zu kauen, in vergeblichem Kampf mit der »Leier« oder der »Muse«.

Es gibt Dichter aus Verstand, die sich für Poeten halten und auch zuweilen von anderen für solche gehalten werden: ihr Muster ist VOLTAIRE. Puschkin dagegen, ungeachtet seiner französischen Bil-

dung, seines unreifen Freidenkertums und des allgemeinen schülerhaften Geschmackes an schlüpfrigen Späßen, bemühte sich vergeblich »Die Jungfrau von Orleans« [13] zu übersetzen: die Seele, die der wahren Schönheit verwandt war, konnte mit der Schärfe ihres Intellekts für einen Augenblick ihr Gegenteil berühren, aber in diese Mißgestalt einzudringen, sich für lange dieses fremdartige Element anzueignen, war ihr unmöglich. Bei Puschkin gibt es unvergleichliche Epigramme und auch Scherze, deren Frivolität, von der Eleganz der Form gebunden, nicht bis zum Zynismus gesteigert wird und in spielerischer und gutmütiger Heiterkeit zerfließt; das sind gleichsam lichte, bunte Falter, deren garstiger, wurmartiger Rumpf ganz von prächtigen, flatternden Flügeln verdeckt und überwunden ist. Es gibt bei Puschkin auch Meisterstücke konzentrierten Humors, – die Chronik des Dorfes Gorochino. Aber die Versuche, die Poesie ins Joch komplizierter pornographischer Witze zu spannen, gelangen Puschkin nicht: »Die Gabrieliade«, »Zar Nikita«, die Übersetzung der »Pucelle« von Voltaire sind schwach und blieben unvollendet. *[VIII¹ 347–348]*

— — —

Die eigentliche Berufung aller jüdischen Propheten bezog sich *nicht auf die Menschen überhaupt*, sondern auf das jüdische Volk, und ihr Universalismus war nicht abstrakt und vorgefaßt, sondern stellte ein lebendiges Hinauswachsen über die national-religiöse Idee dar, ihre reale Ausweitung in die universal-religiöse Idee, wobei als lebendiger Mittelpunkt bis zuletzt das nationale »Ich« Israels verblieb. Gott hat in der Bibel niemals seinen Propheten befohlen, Meere und Länder zu befahren, im Gegenteil verkündete Er durch sie, daß alle Völker selbst zu Israel kommen werden. Es ist interessant, daß der einzige Prophet, der sich schon auf eine Seereise begab – Jona –, dies nicht auf einen Befehl Gottes hin tat, sondern gerade umgekehrt entgegen dem Willen Gottes, indem er vor der ihm von oben erteilten Sendung floh; gesandt aber wurde er nicht zu den Menschen im allgemeinen, sondern zu den Einwohnern von Ninive, der Hauptstadt jenes Weltreiches, von dem das Schicksal des Reiches Israel unmittelbar abhing. Bei aller Rätsel-

13. Von VOLTAIRE *(Pucelle d'Orléans). Der Übersetzer.*

haftigkeit einer solchen Mission, wie auch des übrigen Inhaltes dieser heiligen Sage, ist es klar, daß in ihr das prophetische Bewußtsein, obwohl es frei von nationaler Abgeschlossenheit und Ausschließlichkeit erscheint (was zweifellos auch wirklich der Fall war), doch keineswegs des nationalen Mittelpunkts entbehrte, indem dieser auch für Jona Israel blieb.

Die Offenbarung, die den wirklichen Propheten zuteil wurde, bezog sich überhaupt immer auf Schicksale von Völkern, und bei den biblischen Propheten beschränkte sie sich auf das Schicksal des auserwählten Volkes Gottes. Diesem *geschichtlichen* Charakter der prophetischen *Offenbarung* entsprach der gleichfalls geschichtliche Charakter der *Mission,* die ihnen von oben aufgegeben wurde: sie mußten Israel und, gemäß der Verbindung mit ihm, auch den anderen Völkern verkünden, was Gott im gegebenen geschichtlichen Augenblick von ihnen verlangt, und was sie im Falle eines Widerstandes gegen Gottes Willen erwartet. Das ist die wesentliche *Voraussetzung* und der eigentliche Inhalt des prophetischen Dienstes, was auch immer in ihm *gegeben* ist, und wiewohl es sich nach verschiedenen Seiten mehr oder weniger erweitern kann. Wo diese Voraussetzung fehlt, kann man Moralist oder Weiser sein, ja was immer man mag, nur kein Prophet im eigentlichen Sinn dieses Wortes. *[VIII¹ 358–359]*

Aus dem Aufsatz

»GEGEN DIE VOLLZUGSORDER«

1899

Unter den verschiedenen Gedanken-Strömungen in der russischen Literatur und Gesellschaft treten in letzter Zeit drei am stärksten hervor: der ökonomische Materialismus, verbunden mit dem Namen von Marx, der negative Moralismus, bezeichnet mit dem Namen von Tolstoj, und die dritte, erst in der Bildung begriffene Richtung, der man vorläufig die konventionelle Bezeichnung des Nietzscheanertums geben kann. Die erste macht aus dem Men-

schen das nichtige Rad einer riesigen ökonomischen Maschine; für die zweite ist der Mensch ein Werkzeug, bestimmt zur Verwirklichung negativer sittlicher Regeln, als da sind: rauche nicht, trinke keinen Wein, heirate nicht oder heirate so wenig wie möglich; und die Hauptsache – leiste keinen Militärdienst.

Was die dritte geistige Strömung betrifft, so läßt sie bei ihrem noch nicht ausgebildeten Charakter die logische Möglichkeit einer wirklichen sittlichen Freiheit als des Weges zur wahren menschlichen Bestimmung offen. Dabei besteht hier ein gewisser, wenn auch sehr allgemeiner Hinweis auf diese Bestimmung schon in der Idee des Übermenschen. Über diese Idee sprechen und sprachen unsere »Nietzscheaner« ohne klares Bewußtsein von ihr, so, wie die Athener des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt, nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, von dem unbekannten Gott sprachen, dem sie einen Altar geweiht hatten . . .

Es gibt im Menschen und in der Welt etwas, das geheimnisvoll zu sein scheint, aber mehr und mehr sein Geheimnis enthüllt. Dieses Etwas gefällt unter verschiedenen Namen – denen des Orgiasmus, Pythismus, Dämonismus und so weiter – gewissen Menschen ungemein; sie machen aus ihm ihre Gottheit, ihre Religion, und da sie diesem »Etwas« nach Kräften dienen, halten sie sich für Auserwählte und für Übermenschen. Obgleich der Dienst an dieser Gottheit geradenwegs zu Ohnmacht und Häßlichkeit führt, obgleich ihr reales Symbol ein verwesender Leichnam ist, haben sie vereinbart, dieses Etwas die »neue Schönheit« zu nennen, welche die veralteten Ideen der Wahrheit und des Guten ersetzen soll. Sie wissen, daß dies logisch eine Sinnlosigkeit ist, aber, nachdem sie sich wohlgemut zu Übermenschen erklärten, haben sie sich damit ja zugleich sowohl als übervernünftige, wie auch als überlogische Wesen anerkannt. *[VIII¹ 332]*

Aus dem Aufsatz

»LERMONTOW«

1899

Die Werke LERMONTOWS, die so eng mit seinem Schicksal verbunden sind, erscheinen mir in einer Hinsicht besonders bemerkenswert. Ich sehe in Lermontow den direkten Stammvater jener geistigen Stimmung und jener Richtung von Gefühlen, Gedanken und teilweise auch von Taten, die man der Kürze halber »Nietzscheanertum« nennen kann – nach dem Namen des Schriftstellers, der diese Stimmung am deutlichsten und lautesten ausgedrückt, diese Richtung am klarsten bezeichnet hat.

So wie die Merkmale eines Keimes nur dank der ausgeprägten und entwickelten Gestalt verständlich sind, die er im gereiften Organismus erhält, so wurde auch die endgültige Bedeutung der Haupt-Impulse, welche – zum Teil noch vermengt mit anderen Formen – die Dichtung Lermontows beherrschten, von jener Zeit an für uns völlig durchsichtig, als sie im Geiste Nietzsches deutliche Gestalt angenommen hatten.

Man scheint allgemein damit einverstanden zu sein, daß jeder Irrtum – wenigstens jeder Irrtum, von dem es zu reden lohnt – eine unzweifelhafte Wahrheit in sich enthält, deren mehr oder weniger tiefe Entstellung er ist; – durch diese Wahrheit hält er sich aufrecht, durch sie zieht er an, durch sie ist er gefährlich, und durch sie nur kann er in gehöriger Weise überführt und widerlegt werden. Daher ist es Sache einer vernünftigen Kritik hinsichtlich irgendeines Irrtums – jene Wahrheit zu finden, durch die er sich erhält und die er entstellt.

Den Menschen zu verachten, sich selbst – sich als einzelnem Ich oder auch als »Ich u. Co.« – *im voraus* eine exklusive übermenschliche Bedeutung *zuzuschreiben* und zu fordern, daß diese angemaßte, jedoch noch durch nichts gerechtfertigte Würde von anderen anerkannt und zur Norm der Wirklichkeit werde, – dies ist das Wesentliche jener Richtung, von der ich spreche, und natürlich ist das ein großer Irrtum.

Worin besteht nun die Wahrheit, durch die er sich aufrecht erhält und die Geister anzieht?

Der Mensch ist das einzige unter den irdischen Wesen, das sich zu sich selbst kritisch verhalten, das nicht nur seine Leitsätze und Handlungen einer inneren Einschätzung unterziehen kann (was auch den Tieren möglich ist), sondern auch die Art seines Seins selbst im Ganzen. Er urteilt über sich, und bei einem vernünftigen und unvoreingenommenen Urteil verurteilt er sich auch. Die Vernunft bezeugt dem Menschen die Tatsache seiner Unvollkommenheit in jeder Hinsicht, und das Gewissen sagt ihm, daß diese Tatsache für ihn nicht *nur* eine äußere Notwendigkeit ist, sondern *auch* von ihm selbst abhängt.

Es ist dem Menschen natürlich, *mehr und besser sein zu wollen, als er* in Wirklichkeit *ist.* Wenn er das wahrhaft *will,* so kann er es auch, wenn er es aber kann, so *muß* er es auch. Ist es aber nicht eine Sinnlosigkeit, besser, hochstehender oder mehr als seine Wirklichkeit zu sein? Ja, für ein Tier ist das eine Sinnlosigkeit, weil für dieses die Wirklichkeit das ist, woraus *es* geschaffen wird; der Mensch aber ist wohl auch ein Produkt der schon bestehenden, gegebenen Wirklichkeit, jedoch diese seine Wirklichkeit ist damit zugleich, so oder anders, in diesem oder jenem Maße, das, was *er selbst tut;* in mehr bemerkbarer und offenkundigerer Weise in seiner Eigenschaft als *kollektives* Wesen, weniger bemerkbar, jedoch ebenso unzweifelhaft auch als *individuelles* Wesen.

Man kann über die metaphysische Frage der unbedingten Freiheit der Wahl streiten, aber die Eigentätigkeit des Menschen, das heißt seine Fähigkeit, nach innerem Antrieb zu handeln – nach dem Pflichtbewußtsein oder nach dem Gewissen –, ist keine metaphysische Frage, sondern eine Tatsache der Erfahrung. Die ganze Geschichte besteht darin, daß der Mensch besser und größer als er selber wird und über seine gegenwärtige Wirklichkeit hinauswächst, indem er sie in die Vergangenheit zurückschiebt, in die Gegenwart aber das *einführt,* was noch vor kurzem der Wirklichkeit entgegengesetzt war, was als ein Traum, ein subjektiver Idealismus, eine Utopie betrachtet wurde.

Das innere, geistige, aktive Wachstum ist eine ebenso unbestreitbare Tatsache, wie das äußere Wachstum, das physische, passive, mit dem es in engem Zusammenhang steht.

Nun fragt es sich, in welcher Richtung, von welcher Seite des Lebens aus sich die Veränderung der gegebenen Menschheit in eine bessere und höhere – in die »Übermenschheit« – vollziehen soll?

Wenn der Mensch nicht mit sich zufrieden ist und ein Übermensch sein will, so geht es dabei natürlich nicht um die äußere (und auch nicht um die innere) *Form* des menschlichen Wesens, sondern nur um das schlechte *Funktionieren* dieses Wesens in dieser seiner Form, was aber von der Form selbst nicht abhängt. Wir können zum Beispiel nicht damit unzufrieden sein, daß wir zwei Augen haben, sondern nur damit, daß wir mit ihnen schlecht sehen. Um aber besser sehen zu können, hat es der Mensch nicht nötig, den morphologischen Typus des Sehorgans zu verändern und etwa anstatt zweier Augen eine Vielzahl von Augen zu haben, denn bei eben diesen zwei Augen können sich bei ihm »weise Pupillen, wie bei einem erschreckten Adlerweibchen« öffnen. Mit den gleichen zwei Augen kann man ein Übermensch werden und mit hundert Augen bloß eine Fliege bleiben.

Genau so hindert uns auch der ganze übrige menschliche Organismus mit keinem normalen Zug seines morphologischen Baues, uns über unsere Wirklichkeit zu erheben und im Verhältnis zu ihr ein Übermensch zu werden. Eine andere Sache ist die funktionelle Seite, und dabei nicht nur in einzelnen und partiellen *pathologischen* Abweichungen, sondern auch in solchen Erscheinungen, deren Gewöhnlichkeit viele veranlaßt, sie für normale zu halten. Eine solche ist vor allem und mehr als alles die Erscheinung des Todes und der Zersetzung des Organismus. Wenn wir uns von irgend etwas natürlicher Weise bedrückt fühlen, wenn wir in der gegebenen Wirklichkeit mit etwas mit Recht unzufrieden sind, so gewiß mit dieser abschließenden Erscheinung unseres sichtbaren Daseins, mit diesem anschaulichen Schlußergebnis, das auf ein Nichts hinausläuft. Ein Mensch, der nur an sich denkt, kann sich nicht mit dem Gedanken an seinen Tod versöhnen; ein Mensch, der an andere denkt, kann sich nicht mit dem Tode der anderen abfinden; folg-

lich müssen sowohl der Egoist wie der Altruist – und alle Menschen gehören in verschiedenen Graden von Reinheit und Mischung zu der einen oder der andren Art – den Tod als unerträglichen Widerspruch empfinden; das heißt sie können gleichermaßen dieses sichtbare Schlußergebnis des menschlichen Daseins innerlich nicht als endgültig annehmen. Und hierauf müßten, der Logik nach, jene Menschen mit besonderer Aufmerksamkeit blicken, die sich über die gegebene Wirklichkeit erheben, die Übermenschen werden wollen. Denn wodurch ist die Menschheit, über die sie sich erheben wollen, besonders gekennzeichnet, wenn nicht gerade dadurch, daß sie sterblich ist? Mensch und Sterblicher sind Synonyma. Schon bei Homer finden wir, daß die zwei hauptsächlichen Kategorien von Wesen – die Götter und die Menschen – beständig dadurch charakterisiert werden, daß die einen dem Tode unterworfen sind, die anderen aber nicht – θεοί τε βροτοί τε. Obwohl auch alle anderen Tiere sterben, wird es doch niemand in den Sinn kommen, sie als Sterbliche zu charakterisieren; beim Menschen aber wird dieses Merkmal nicht nur als charakteristisch hingenommen, sondern in dem Ausdruck »Sterblicher« ist eine Art traurigen Vorwurfs gegen ihn selbst spürbar. Man fühlt, daß der Mensch, indem er sich der Unausweichlichkeit des Todes als einer zentralen Besonderheit seines wirklichen Zustandes bewußt ist, sich entschieden nicht mit ihm abfinden will, sich in keiner Weise in dem Bewußtsein beruhigt, daß der Tod unter den gegebenen Bedingungen unausweichlich ist. Und darin hat er natürlich recht; denn wenn der Tod unter den vorhandenen Bedingungen völlig notwendig ist, wer hat es denn gesagt, daß diese Bedingungen unwandelbar und unantastbar sind? Es ist nun aber klar: Wenn der Mensch vor allem und insbesondere ein *Sterblicher* ist, das heißt ein dem Tode Unterworfener, der von diesem besiegt und überwältigt wird, so muß der Übermensch vor allem und insbesondere ein Überwinder des Todes sein, einer, der von jenen wesentlichen Bedingungen befreit ist (sich befreit hat?), die den Tod notwendig machen; er muß folglich die Bedingungen erfüllen, unter denen es möglich ist, entweder gar nicht zu sterben, oder, nachdem man gestorben ist, wieder aufzuerstehen. Geben wir zu, daß ein solcher Sieg über den Tod nicht auf einmal errungen

werden kann, was ganz unzweifelhaft ist. Geben wir ferner zu – aber dies ist schon zweifelhaft, weil es nicht bewiesen werden kann –, daß ein solcher Sieg bei dem gegenwärtigen Zustand des Menschen in den Grenzen eines einzelnen Daseins überhaupt nicht erreicht werden kann, so ist doch der Weg möglich und vorhanden, der zu diesem Siege führt, ist die Annäherung an ihn auf diesem Wege, die sich vervollkommnende, wenn auch von Vollkommenheit weit entfernt bleibende Erfüllung der Bedingungen möglich, die zur Erreichung des Zieles, zum Sieg und zur Überwindung des Todes vollständig erfüllt werden müssen. Die Bedingungen, unter denen der Tod Gewalt über uns gewinnt und uns besiegt, sind uns genügend gut bekannt; so müssen auch die entgegengesetzten Bedingungen bekannt sein, unter denen wir Gewalt über den Tod gewinnen und ihn schließlich besiegen können. Selbst, wenn es vor uns keinen echten Übermenschen gegeben hätte, so *gibt* es doch einen übermenschlichen *Weg*, den viele zum Wohle Aller gingen, gehen und gehen werden, und natürlich liegt unser wichtigstes Interesse darin, daß mehr Menschen diesen Weg betreten, gerader und weiter auf ihm fortschreiten.

Und dieses ist das wahre Kriterium für die Bewertung aller Taten und Erscheinungen des menschlichen Lebens. Besonders gerecht und nützlich aber ist es, dieses Kriterium in jenen Fällen anzuwenden, in denen Menschen, die über das allgemeine Niveau hinaus begabt sind und das wahre Ziel und den Sinn unseres Daseins fühlen, die fähig und folglich auch berufen, das heißt verpflichtet sind, sich ihm mehr als die Übrigen zu nähern und ihm andere näher zu bringen, – in denen solche Menschen dieses gemeinsame Ziel in einen persönlichen und unfruchtbaren Anspruch verwandeln, wobei sie im voraus die notwendige Bedingung zum Erreichen des Zieles verwerfen.

Lermontow war zweifellos ein Genie, das heißt ein Mensch, der schon von Geburt an nahe daran war, ein Übermensch zu sein, ein Mensch, der die Keime zu einem großen Werk mitbekommen hatte, der fähig und folglich auch verpflichtet war, dieses Werk zu vollführen.

Worin besteht die Besonderheit seines Genius?

Wie hat er seinen Genius aufgefaßt?

Was hat er mit ihm gemacht? – Das sind die drei Grundfragen, mit denen wir uns nun befassen werden.

Hinsichtlich Lermontows haben wir den Vorteil, daß der tiefste Sinn und Charakter seiner Tätigkeit von zwei Seiten erhellt wird, – von den Schriften seines nächsten Nachfolgers NIETZSCHE und der Gestalt seines entfernten Ahnherrn.

In dem an England grenzenden Lande Schottland stand im dreizehnten Jahrhundert in der Nähe der Klosterstadt Melrose das Schloß Aresildon, wo der zu seiner Zeit berühmte und später noch mehr verherrlichte Ritter THOMAS LERMONT lebte. Er war als ein großer Seher berühmt, der sich von Jugend an in irgend welchen geheimnisvollen Beziehungen zum Reich der Feen befand und späterhin neugierige Menschen um einen riesigen Baum auf dem Hügel Aresildon zu versammeln pflegte, wo er wahrsagte und unter andrem dem schottländischen König Alfred III. seinen unerwarteten und zufälligen Tod vorhersagte. Zugleich war der Besitzer von Aresildon als Dichter berühmt, und ihm blieb der Beiname des Reimers oder, wie es damals hieß, des Reimschmiedes – Thomas the Rhymer; sein Ende war rätselhaft: er ist verschollen, indem er zwei weißen Hirschen folgte, die, wie man erzählte, aus dem Reich der Feen nach ihm geschickt worden waren. Nach einigen Jahrhunderten verschlug das Schicksal einen der direkten Nachkommen dieses phantastischen Helden, Sängers und Wahrsagers, der im poetischen Feenreich verschwunden war, in das prosaische Moskowiterreich. Um das Jahr 1620 »traf aus Litauen in der Stadt Belyj ein Auswanderer aus dem schottischen Lande, der vornehme Mann Jurij Andrejewitsch Lermont, ein, bat um Aufnahme in den Dienst des erhabenen Herrschers und wurde auf eigenen Wunsch aus dem Calvinisch in den frommen Glauben getauft. Der Herrscher Michael Fedorowitsch belieh ihn mit acht Dörfern und Wildnissen des Galitzer Kreises im Sablotzker Amtsbezirk. Und auf Befehl des erhabenen Herrschers verhandelte mit ihm der Bojar Fürst I. B. Tscherkasskij, und er – Jurij – wurde angestellt, die neugetauften Deutschen des alten und neuen Ausrittes und gleichermaßen die Tataren die Reiter-Ordnung zu lehren.« (Aus einer al-

ten Chronik.) Von diesem Rittmeister Lermont stammt in achter Generation unser Dichter ab, der mit der Reiterei gleich seinem Vorfahren aus dem siebzehnten Jahrhundert verbunden war, dem Geiste nach aber seinem älteren Ahnherrn viel näher stand, dem wahrsagerischen und dämonischen Thomas dem Reimer mit seinen Liebesliedern und dunklen Prophezeiungen, seinem rätselhaften Doppelleben und verhängnisvollen Ende.

Die erste und grundlegende Besonderheit des Lermontowschen Genius ist eine unheimliche Gespanntheit und Konzentration des Denkens auf sich, auf sein eigenes *Ich*, eine unheimliche Kraft des persönlichen Gefühls. Suchen Sie bei Lermontow nicht jene gerade Offenheit allem Gemütvollen gegenüber, die in der Dichtung Puschkins so bezaubert! Puschkin spricht, auch wenn er von sich spricht, gleichsam von einem anderen; bei Lermontow spürt man, auch wenn er von einem anderen spricht, daß sein Denken auch aus einer endlosen Ferne bestrebt ist, zu sich zurückzukehren, im Grunde mit sich beschäftigt, auf sich gerichtet ist. Es ist nicht nötig, hierfür Beispiele aus den Werken Lermontows anzuführen, denn unter ihnen könnte man nur ganz wenige finden, bei denen das nicht der Fall wäre. Bei keinem von den *russischen* Dichtern gibt es eine solche Kraft persönlichen Selbstgefühls wie bei Lermontow. Im Westen wäre das kein Unterscheidungsmerkmal. Dort kann man eine nicht geringere Kraft der Subjektivität bei Byron und vielleicht bei Heine, bei Musset finden. Bei den Unsrigen aber ist dieser Zug, wo er besonders klar hervortritt, eine Nachahmung. Lermontow unterscheidet sich darin von diesen, daß er kein Nachahmer Byrons, sondern sein jüngerer Bruder war, und nicht aus Büchern, sondern allenfalls aus der gemeinsamen Abstammung diese westliche Erbschaft erhielt, mit der er es »eng hatte« in der unpersönlichen russischen Umgebung. *[VIII¹ 386–392]*

— — —

Die stärkste Entwicklung des persönlichen Prinzips ist die Bedingung für die größte Bewußtheit des Lebensinhaltes; dieser Lebensinhalt selbst jedoch wird damit nicht gegeben, und wo er fehlt, bleibt *ein starkes Ich leer*. *Vollständig* leer bleiben konnte das kolossale *Ich* Lermontows nicht, weil er ein Dichter von Gottes Gnaden

war und folglich verwandelte sich alles was er erlebte, in Schöpfungen der Dichtung und gab seinem *Ich* neue Nahrung. Das Wichtigste aber in diesem Lebensmaterial der Lermontowschen Dichtung war zweifellos die persönliche Liebe. Obwohl indessen die Liebesmotive so entschieden in den Werken Lermontows vorherrschen, wie das aus diesen selbst ersichtlich ist, beschäftigten sie doch nur teilweise das persönliche Selbstgefühl des Dichters, indem sie die Schärfe seines Egoismus abstumpften und seine Grausamkeit milderten, aber sie erfüllten sein *Ich* nicht gänzlich und deckten es nicht zu. In allen Liebes-Themen Lermontows gehört das Hauptinteresse nicht der Liebe und nicht dem Geliebten, sondern dem liebenden *Ich;* in allen seinen Liebesgedichten bleibt der ungelöste Rest eines triumphierenden, wenn auch unbewußten Egoismus. Ich spreche nicht nur von jenen Werken, in denen, wie im »Dämon« und im »Held unserer Zeit«, der endgültige Sieg des Egoismus über einen erfolglosen Liebesversuch das beabsichtigte Thema ist. Denn dieser Sieg des Egoismus ist auch dort zu spüren, wo er nicht direkt ins Auge gefaßt ist; man fühlt, daß hier nicht die Liebe selbst und nicht das wichtig genommen wird, was sie aus dem Dichter macht, sondern das, was *er* aus ihr macht, wie *er* sich zu ihr verhält.

Wenn ein riesiger Gletscher von der Sonne beschienen wird, so bietet sich, sagt man, ein hinreißendes Schauspiel. Diese neue Schönheit rührt nicht daher, daß die Sonne etwas Neues aus dem Gletscher macht – sie kann ihn ja auch nicht schmelzen –, sondern der Gletscher seinerseits macht, unwandelbar er selber bleibend, aus den Sonnenstrahlen etwas Neues, indem er sie an seiner Oberfläche auf verschiedene Weise zurückstrahlt und bricht. Von solcher Art ist auch der besondere Reiz der Liebesgedichte Lermontows, – ein optischer Reiz, der Reiz einer Luftspiegelung. Beachten Sie, daß in diesen Werken die Liebe sich fast niemals in der Gegenwart äußert, in dem Moment, da sie die Seele erfaßt und das Leben erfüllt. Bei Lermontow ist sie schon vergangen, sie beherrscht nicht das Herz, und wir sehen bloß ein bezauberndes Spiel der Erinnerung und der Einbildungskraft. *[VIII¹ 392–393]*

— — —

Die Liebe konnte schon deshalb für Lermontow nicht das Prinzip der Lebenserfüllung sein, weil er hauptsächlich nur seinen Liebes-Zustand liebte, und es ist verständlich, daß eine solche formale Liebe bloß ein *Rahmen* und nicht der Inhalt seines *Ichs* sein konnte, das einsam und leer blieb. Diese Einsamkeit und Öde der angespannten und in sich gesammelten persönlichen Kraft, die für sich keine genügende, sie befriedigende Anwendung fand, ist der erste grundlegende Zug der Dichtung Lermontows und seines Lebens.

[VIII¹ 394]

— — —

Von jungen Jahren an spürte Lermontow in sich die Kraft des Genius. Aber er nahm sie nur als Recht und nicht als Pflicht, als Privileg und nicht als Dienst. Er glaubte, seine Genialität bevollmächtige ihn, von den Menschen und von Gott alles zu fordern, ohne ihn diesen gegenüber zu irgend etwas zu verpflichten. Es mag sein, daß Gott und die Menschen großmütig nicht auf der Pflicht eines genialen Menschen bestehen. Denn Gott braucht ja nichts, die Menschen aber müssen auch schon für die Funken dankbar sein, die vom Scheiterhaufen stieben, auf dem ein genialer Mensch sich selbst verbrennt. Mögen also Gott im Himmel und die Menschen auf der Erde ihm seinen langsamen Selbstmord nachsehen. Hat es aber dadurch der dritte Gekränkte leichter, der Genius selbst, der unnützerweise das verbrannte und in Schutt und Moder vergrub, was ihm als einem mächtigen Führer der Menschen auf dem Wege zum Übermenschen zu einem großen Aufstieg gegeben war? Aber wie hätte er jemand erheben können, wenn er sich selbst nicht erhoben hatte? – Steigt doch der Mensch nur über Leichen, – über die Leichen der von ihm getöteten Feinde, das heißt der bösen persönlichen Leidenschaften. Ob man das fordern kann? Es wird ja auch nicht von jedermann gefordert. Das Schicksal oder die höchste Vernunft setzen das Dilemma: wenn du eine übermenschliche Berufung als die deine ansiehst, so erfülle die für diese notwendige Bedingung, erhebe die Wirklichkeit, indem du das böse Prinzip in dir bezwingst, das dich niederzieht. Wenn du aber fühlst, daß es um so viel stärker ist als du, daß du sogar darauf verzichtest, mit ihm zu kämpfen, so erkenne deine Ohnmacht, erkenne dich als

einfachen, wenn auch einen genial begabten Sterblichen an. Dies ist, so scheint mir, ein unbedingt vernünftiges und gerechtes Dilemma: entweder stelle dich wirklich höher als andere oder sei bescheiden. Wer aber dieses Dilemma nicht hinzunehmen wünscht und sich wie toll gegen solche vernünftigen Forderungen der Vernunft wie gegen eine Kränkung empört – wer sich nicht zu erheben und nicht demütig zu werden vermag – der verurteilt sich selbst zu unvermeidlichem Untergang.

Indem Lermontow von jungen Jahren an sich seiner genialen Natur, der Veranlagung zum Übermenschen bewußt war, war er sich auch des bösen Prinzips bewußt, mit dem er kämpfen mußte, dem es aber bald gelang, den Dichter anstatt zum Kampf mit ihm, zu einer Idealisierung eben dieses bösen Prinzips herauszufordern.

[VIII¹ 397–398]

— — —

Ob Lermontow gewußt hat, daß die Wege, auf die ihn diese Dämonen stießen, falsche und verderbliche Wege waren? Sowohl in Gedichten wie in Briefen äußert sich viele Male dieses Bewußtsein. Aber an einer wirklichen Anstrengung, sich von der Herrschaft der zwei ersten Dämonen – der Grausamkeit und der Wollust – zu befreien, hinderte ihn der dritte und mächtigste Dämon – der Dämon des Stolzes; er flüsterte ihm zu: ja, das ist übel, ja, das ist niedrig, aber du bist ein Genie, du bist höher als gewöhnliche Sterbliche, dir ist alles erlaubt, du hast von Geburt ein Privileg, hoch auch in der Niedrigkeit zu sein ... Tief und aufrichtig bedrückte Lermontow sein Fall, und es zog ihn hin zum Gutsein und zur Reinheit. Aber wir werden keinen einzigen Hinweis dafür finden, daß er jemals wahrhaft von seinem Stolz bedrückt gewesen wäre und sich der Demut zugewandt hätte. Und der Dämon des Stolzes, der stets Herr seines inneren Hauses war, hinderte ihn daran, die zwei geringeren Dämonen wirklich zu überwinden und auszutreiben, und wenn er es wollte, öffnete er ihnen wieder und wieder die Tür ...

Wenn ich von Stolz und Demut spreche, so meine ich etwas ganz Reales und auf Nützlichkeit Gerichtetes. Der Stolz ist deshalb ein Grundübel oder gemäß der theologischen Terminologie die haupt-

sächliche unter den Todsünden, weil er ein Zustand der Seele ist, der jede Vervollkommnung oder Erhöhung unmöglich macht, da ja der Stolz gerade darin besteht, daß man sich als jemand ansieht, der nichts nötig hat, womit jeder Gedanke an Vervollkommnung und Aufstieg ausgeschlossen wird. Die Demut indessen ist gerade darum die Grundtugend für den Menschen, weil das Bemühen um Vervollkommnung die Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit voraussetzt. Mit anderen Worten: der Stolz ist für den Menschen die erste Bedingung, niemals ein Übermensch zu werden. Sagen, daß *Genialität zu Demut verpflichtet*, heißt deswegen nichts weiter als sagen, daß Genialität dazu verpflichtet, ein Übermensch zu werden. Für Lermontow wäre es um so leichter gewesen, diese Pflicht zu erfüllen, weil er bei all seinem Dämonismus immer an das glaubte, was höher und besser als er selbst war; und er hat in manchen lichten Augenblicken dieses Bessere sogar über sich gespürt: »Und in den Himmeln schau ich Gott . . .«.

Obwohl dieses religiöse Gefühl in Lermontow oft einschlief, erstarb es doch niemals in ihm, und wenn es erwachte, kämpfte es mit seinem Dämonismus. Es verlor sich sogar dann nicht, als er dem bösen Prinzip den Sieg einräumte, nahm jedoch nun eine seltsame Gestalt an. Schon in vielen seiner frühen Werke spricht Lermontow vom höchsten Willen mit einer Art persönlichen Gekränktseins. Er hält ihn gleichsam für schuldig ihm (Lermontow) gegenüber, als ob dieser Wille ihn tief beleidigt habe.

In den frühen Werken hat der Streit des Dichters mit Gott natürlich noch einen kindischen Charakter. Lermontow macht dem Schöpfer Vorwürfe, weil dieser ihn häßlich geschaffen hat; weil die Menschen und besonders die Kusinen und andere junge Damen ihn nicht verstehen und nicht schätzen und ähnliches. Als jedoch Lermontow, in reiferem Alter, nach einigen fruchtlosen Anläufen zur Wiedergeburt – fruchtlos deshalb, weil die in seiner Seele von den Jahren seiner Kindheit an hausenden Dämonen nicht durch einige subjektive Anstrengungen ausgetrieben werden konnten, sondern es dazu eines schweren und andauernden Opfers bedurfte, die zu vollbringen er nicht bereit war – als, wie gesagt, Lermontow nach solchen fruchtlosen Versuchen, seinen Lebensweg zu ändern,

aufhört, gegen die dämonischen Mächte anzukämpfen und die endgültige Lösung der Lebensfrage im *Fatalismus* findet (»Ein Held unserer Zeit« und »Walerik«), – da gibt er seinem früheren kindlichen Gefühl des Gekränktseins gegenüber der Vorsehung eine neue, schlaue Form, – nämlich in der letzten Bearbeitung der Dichtung »Der Dämon«. Der Held dieses Poems ist der gleiche Hauptdämon, der Lermontow beherrscht – der Dämon des Stolzes, dem wir auch in seinen frühen Gedichten begegnet sind. Aber in dieser Dichtung (besonders in ihrer letzten Bearbeitung) ist er ungemein idealisiert, obwohl ungeachtet dieser Idealisierung die Art und Weise seines Verhaltens, wenn man unparteiisch urteilt, eher zu einem jungen Husaren-Kornett paßt als zu einer Person von so hohem Rang und von so uralten Jahren. Ungeachtet der Pracht der Verse und der Bedeutsamkeit der poetischen Konzeption ist es für mich ebenso unmöglich, in vollem Ernst von dem Inhalt des Poems »Der Dämon« zu sprechen, wie in die fünfte oder sechste Klasse des Gymnasiums zurückzukehren. Dennoch muß man von ihm sprechen. Also – der idealisierte Dämon ist gar nicht mehr der Geist des Bösen, der mit so wahren Zügen in frühen Gedichten des genialen Knaben beschrieben war. Der Dämon der Dichtung ist nicht nur schön, er ist außergewöhnlich edel und, im Grunde genommen, gar nicht böse. Einst ist ihm ein rätselhaftes Mißverständnis mit dem Höchsten passiert, aber die Differenz bedrückt ihn, und er wünscht eine Versöhnung. Eine Gelegenheit hierzu ergibt sich, als der Dämon die schöne grusinische Fürstentochter Tamara erblickt, die auf dem Dach des elterlichen Hauses tanzt und singt. Nach der Bibel und nach der vernünftigen Logik – was ein und dasselbe ist – gilt das Hingerissensein der Göttersöhne durch die Schönheit der Menschentöchter als ein Sündenfall, für den Dämonismus aber ist es der Beginn der Wiedergeburt. Indessen, eine Wiedergeburt erfolgt nicht. Nach dem Tode des Bräutigams und der Entfernung Tamaras in ein Kloster tritt der Dämon bei ihr ein, bereit zum Guten. Als er jedoch den Engel sieht, der ihre Unschuld bewacht, entbrennt er in Eifersucht, verlockt sie, tötet sie und erklärt, noch ehe er von ihrer Seele Besitz ergreifen konnte, er habe einen anderen Weg betreten wollen, man habe es aber nicht

zugelassen, und wird nun, im Bewußtsein seines vollen Rechtes, zu einem wirklichen Dämon.

Eine solche Lösung der Frage befindet sich in einem zu offenkundigen Gegensatz zur Logik, als daß es lohnen würde, sie zu widerlegen.

Eine gekünstelte und gleichsam erschlichene Rechtfertigung des Dämonismus in der Theorie und das Prinzip des Fatalismus für die Praxis ist das Ergebnis, zu dem Lermontow vor seinem tragischen Ende gelangt ist. Der Fatalismus an sich ist natürlich noch kein Übel, wenn ein Mensch sich zum Beispiel einbildet, daß er vom Schicksal gezwungen sei, gut zu sein, und das Gute tut und unentwegt diesem Schicksal folgt, – kann man etwas Besseres wünschen? Unglücklicherweise deckte der Fatalismus Lermontows nur seine üblen Wege.

Über die Art und Weise seines Verhaltens während der letzten Zeit werde ich nicht berichten: ich sage nur, daß diese nicht besser war als die frühere. Indessen war Lermontow nicht voll überzeugt von der Berechtigung seines Fatalismus, und so erwachte in ihm, scheint es, der Wunsch, sich von ihr durch einen Versuch zu überzeugen. Alle Einzelheiten des Verhaltens, das zu seinem letzten Duell führte, und seines Benehmens während dieses Duells selbst tragen deutliche Züge eines fatalistischen Experimentes.

Bei dem Zweikampf benahm sich Lermontow edelsinnig – er schoß nicht auf seinen Gegner –, dem Wesen nach aber war das eine unsinnige Herausforderung an die höchsten Mächte, die auf keinen Fall einen guten Ausgang haben konnte. Bei einem schrecklichen Gewitter, beim Leuchten der Blitze und beim Grollen des Donners ging diese stürmische Seele in einen anderen Seinsbereich hinüber.

Das Ende Lermontows wird von ihm selbst wie auch von uns als Untergang bezeichnet. Wenn wir uns so ausdrücken, so stellen wir uns natürlich diesen Untergang weder als theatralisches Versinken in eine Unterwelt vor, wo rote Teufel tanzen, noch als ein völliges Aufhören des Daseins. Über die Natur des Lebens nach dem Tode wissen wir nichts Sicheres, und daher werden wir darüber auch nicht reden. Aber es existiert das sittliche Gesetz, das ebenso unwandelbar ist, wie das mathematische, und dieses Gesetz läßt es

nicht zu, daß der Mensch nach dem Tode willkürliche Verwandlungen erführe, die nicht durch sein vorhergehendes Tun begründet wären. Wenn der Lebensweg eines Menschen sich auch nach dem Tode fortsetzt, so kann er sich offensichtlich nur von der Stufe aus fortsetzen, auf der dieser stehen geblieben war. Wir wissen aber, daß so hoch die Stufe der angeborenen Genialität Lermontows, ebenso niedrig auch die Stufe seiner sittlichen Vervollkommnung war. Lermontow hat die großartigen und göttlichen Anlagen umsonst empfangen und ist mit der Last der Nichterfüllung seiner Pflicht, sie zu entwickeln, hinweggegangen. Er war berufen, in uns, seinen Nachkommen, eine mächtige Bewegung vorwärts und empor zum wahren Übermenschentum auszulösen; aber das war ihm versagt. Wir können darüber betrübt sein, aber die Tatsache, daß Lermontow seine Pflicht uns gegenüber nicht erfüllte, nimmt uns natürlich nicht unsere Pflicht ihm gegenüber ab. Unzweifelhaft gehört Lermontow zu den geistigen Vätern der gegenwärtigen Generation.

Verlangt dann aber nicht die Pflicht der Sohnesliebe von uns, Lermontow für all das Viele in ihm zu preisen, was des Preisens wert ist, und von dem anderen zu schweigen? Ich verstehe die Sohnesliebe und ihre Pflicht nicht in dieser Weise. Stellen Sie sich vor, daß wir einen lebendigen Vater sehen, der hohe Verdienste und hohe Gaben hat, im gegenwärtigen Augenblick jedoch mit irgend einer seelischen oder physischen Last, gleichgültig mit welcher, beladen ist. Die Pflicht der Sohnesliebe einem solchen Vater gegenüber wird von uns natürlich nicht nur verlangen, daß wir seine Verdienste und Gaben preisen, sondern daß wir ihm helfen, die ihn niederdrückende Bürde von sich abzutun oder sie ihm wenigstens zu erleichtern. Gilt nicht das gleiche hinsichtlich der verstorbenen Väter? Die Bürde ihrer Seelen zu erleichtern, das ist unsere Pflicht. Und bei Lermontow ist mit der Bürde der nicht erfüllten Berufung noch eine andere schwere Bürde verbunden, die wir erleichtern können und müssen. Indem er irrige Gedanken und Gefühle in die Schönheit der Form einkleidete, machte und macht er sie heute noch anziehend für Unerfahrene; und wenn auch nur einer dieser Geringen von ihm auf den falschen Weg gezogen wurde,

so muß das Bewußtsein dieser nun schon auch ihm selber klar gewordenen Sünde als schwerer Stein auf seiner Seele liegen. Indem wir den Irrtum des von ihm besungenen Dämonismus enthüllen, der die Menschen auf dem Wege zu ihrem wahren übermenschlichen Ziel bloß aufhält, tun wir in jedem Fall diesem Irrtum Abbruch und erleichtern wenigstens ein wenig die Last, die auf dieser großen Seele liegt. Sie werden mir glauben, daß ich, bevor ich öffentlich über Lermontow sprach, nachdachte, was die Liebe zu dem Verstorbenen von mir verlangt, welch eine Ansicht über sein irdisches Schicksal ich äußern soll, und ich weiß, daß hier wie überall in Wirklichkeit nur eine auf die ewige Wahrheit gegründete Ansicht vonnöten ist, sowohl für die gegenwärtigen wie für die zukünftigen Geschlechter, vor allem aber – für den Verstorbenen selbst. *[VIII¹ 401–404]*

Aus dem

VORWORT ZUM »VAMPIR« DES GRAFEN A. K. TOLSTOJ

1899

Das wesentliche Interesse am Phantastischen und seine Bedeutung in der Dichtung beruht auf der Gewißheit, daß alles, was sich in der Welt und besonders im menschlichen Leben ereignet, außer von den gegebenen und offensichtlichen Ursachen auch noch von irgend einer anderen Ursächlichkeit abhängt, die tiefer und viel umfassender, dafür aber weniger klar ist. Wenn der Lebenszusammenhang alles Seienden einfach und durchsichtig wäre, wie zweimal zwei vier ist, so würde damit alles Phantastische ausgeschlossen werden. – Ob wir ihm die unbedachtsame Benennung des »Übernatürlichen« geben, oder es vorsichtiger als das »Ungewöhnliche« bezeichnen, – wenn es nicht seinen Platz und Sinn im Leben hat, dann ist es auch eines jeden Rechtes auf Darstellung in der gesunden Dichtung beraubt, und diese Dichtung selbst würde sich darin erschöpfen, daß einem alltäglichen, durch und durch prosaischen Inhalt eine schöne Form mitgeteilt wird. Damit würde wohl

»Hermann und Dorothea« Dichtung bleiben, allerdings auch nur mit einigen Auslassungen, der »Faust« aber, nachdem er einmal unter diesen Umständen geschrieben worden wäre, müßte als Fieberwahn eines Irren vernichtet werden.

Die Vorstellung vom Leben als von etwas Einfachem, Verständigem und Durchsichtigem widerspricht jedoch vor allem der Wirklichkeit, sie ist nicht *real*. Denn es wäre zum Beispiel doch ein sehr schlechter Realismus, zu behaupten, daß unter der sichtbaren Oberfläche der Erde, auf der wir gehen und fahren, sich nichts verbirgt als Leere. Ein derartiger Realismus würde bei jedem Erdbeben und jedem Vulkanausbruch zusammenbrechen, indem diese davon zeugen, daß sich unter der sichtbaren Erdoberfläche wirksame und folglich wirkliche Kräfte verbergen. Nicht viel besser wäre auch die entgegengesetzte Ansicht, welche, die Wirklichkeit des *Unterirdischen* anerkennend, dieses geradezu für „übernatürlich" halten würde. Ein solcher Supranaturalismus würde genügend durch die Erfahrung der Bergleute und Geologen widerlegt werden, die mit den natürlichen Schichtungen und Tiefen der Erdkruste vertraut sind.

Es gibt solche Schichtungen und Tiefen auch im menschlichen Leben, und sie treten nicht nur in den geschichtlichen Katastrophen hervor. Unter dem äußeren alltäglichen Zusammenhang der Lebensereignisse existiert und eröffnet sich der wachsamen Aufmerksamkeit ein anderer schicksalhafter Lebenszusammenhang, der beständig und streng folgerichtig ist, wenn seine Erscheinungen auch überraschend und scheinbar irrational sind. Wie die geologischen Schichten der Erdkruste nicht überall gleichmäßig konzentrisch gelagert sind, sondern an verschiedenen Stellen einander überschneiden, so daß sich zum Beispiel in Finnland oder Schottland unmittelbar unter der Humusschicht älteste, ersterschaffene Bildungen befinden, so tritt auch die mystische Tiefe des Lebens zuweilen nahe an die Oberfläche des Lebens heran; aber auch in diesen Fällen ist die »Humusschicht« des alltäglichen Bewußtseins doch vorhanden. Und das ist das unterscheidende Merkmal des wahrhaft Phantastischen: es erscheint niemals in sozusagen entblößter Gestalt. Seine Erscheinungen dürfen niemals einen er-

zwungenen Glauben an den mystischen Sinn der Lebensereignisse hervorrufen, sondern sollen eher auf ihn hinweisen, ihn andeuten. Im wahrhaft Phantastischen wird immer eine äußere formelle Möglichkeit zu einer einfachen Erklärung aus dem gewöhnlichen, immerwährenden Zusammenhang der Erscheinungen offen gelassen, wobei aber diese Erklärung endgültig die innere Wahrscheinlichkeit verliert. Alle einzelnen Details müssen einen alltäglichen Charakter haben, und nur der Zusammenhang des Ganzen soll auf eine andere Ursächlichkeit hinweisen.

Es gibt keine vereinzelten, abgesonderten Erscheinungen des Phantastischen, es gibt nur reale Erscheinungen, aber manchmal tritt deutlicher als gewöhnlich ein anderer, wesentlicherer und wichtigerer Zusammenhang und Sinn dieser Erscheinungen hervor. Niemand wird Ihre phantastische Dichtung lesen, wenn in ihr erzählt wird, daß in Ihr Zimmer plötzlich ein sechsflügeliger Engel hereingeflogen sei und Ihnen einen herrlichen goldenen Mantel mit Diamant-Knöpfen gebracht habe. Es ist klar, daß auch in der phantastischen Erzählung ein Mantel aus gewöhnlichem Stoff gemacht und nicht von einem Engel, sondern von einem Schneider gebracht werden muß – und nur aus dem komplizierten Zusammenhang dieser Erscheinung mit anderen Ereignissen kann der rätselhafte und geheimnisvolle Sinn entstehen, den sie *einzeln genommen* nicht haben. Wie wir mit den gleichen Buchstaben Reden sowohl hohen wie »gemeinen« Stils schreiben, so können die gleichen Erscheinungen in verschiedenen Zusammenhängen des Lebens sowohl die allergewöhnlichste, oberflächlichste, wie die allertiefste Bedeutung haben. So ist es in der Wirklichkeit, so muß es auch in der Dichtung sein. [VIII¹ 410–411]

MICKIEWICZ

REDE ANLÄSSLICH DES HUNDERTSTEN GEBURTSTAGES DES POLNISCHEN DICHTERS

1898

Von höh'rer Eingebung erfüllt,
Sah er das Leben an von hoher Schau.
PUSCHKIN

Es ist durchaus nicht dasselbe, auf das Leben aus der Höhe zu blicken, oder von oben herab zu blicken. Für das letztere braucht man nur im voraus eine hohe Meinung von seiner eigenen Bedeutsamkeit bei tatsächlichem Fehlen gewisser sittlicher Eigenschaften zu haben. Um jedoch auf das Leben aus der Höhe zu blicken, muß man diese Höhe *erreichen;* dazu aber genügt es nicht, sich auf Stelzen zu stellen oder gar den Kirchturm seiner Gemeinde zu besteigen. Aus diesem Grunde hat sich bei einer solchen Menge von Menschen, die auf alles von oben herab blicken, während eines ganzen Jahrhunderts unter den Großen nur einer gefunden, von dem man, ohne der Wahrheit untreu zu werden, sagen konnte, daß er nicht nur im Augenblick dichterischer Begeisterung, sondern stets aus der Höhe auf das Leben schaute. Der herrliche Feiertag des Brudervolkes hat besondere Bedeutung für uns, das heißt er kann sie haben, könnte sie erhalten – auch unabhängig von den russisch-polnischen Beziehungen – wenn das beschworene Bild des großen Menschen, der uns noch nahe ist, der noch nicht in das Dunkel der Jahrtausende davonging, helfen würde, in unserem Bewußtsein das augenscheinlich verlorene Maß menschlicher Größe wiederherzustellen, uns an die inneren Bedingungen zu erinnern, die nicht nur den großen Schriftsteller oder Dichter, Denker oder Politiker, sondern auch den *großen Menschen,* oder den *Übermenschen* im vernünftigen Sinn dieses arg mißbrauchten Wortes ausmachen. Weder die höchsten Ansprüche auf eigenes Übermenschentum, noch die größten Fähigkeiten zu irgend einem besonderen Tun, noch die erfolgreichste Lösung irgend einer einzelnen geschichtlichen Aufgabe

können uns wesentlich und tatsächlich über das allgemeine Niveau erheben und uns das geben, was allein die Ganzheit des sittlichen Charakters und ein tat- und opferreiches Leben gewährt.

Aus der Höhe schaute er auf das Leben. Als Puschkin nach wenigen Gesprächen mit ihm einen solchen Eindruck von ihm gewann, stand Mickiewicz erst auf der ersten Stufe dieser Höhe, hatte er seinen ersten geistigen Aufstieg vollzogen.

Auf welche Weise kann ein Lebender aus der Höhe auf das Leben blicken, wenn diese Höhe nicht als Wahrheit des Lebens selbst von ihm erlangt wurde? Und wie soll man diese höchste Wahrheit erlangen, wenn man sich nicht von den niederen, unzureichenden, nicht gerechtfertigten Erscheinungen des Lebens losreißt? Und wenn die Höhe der Lebensansicht wirklich erlangt und nicht bloß ersonnen werden soll, so muß auch der Bruch mit dem Niederen in der Tat erlebt und qualvoll erlitten werden. Das Kind, das in die freie Gotteswelt geboren wird, zerreißt einmal die organische Verbindung mit der Dunkelheit und Enge des Lebens im Mutterleib; aber um endgültig jene Höhe zu erreichen, von der aus die gesamte, die ganze Wahrheit des Lebens zu sehen ist, um sich von jeder Dunkelheit und Enge zu befreien, muß man nicht einen, sondern ganze drei Lebensbrüche, drei innere Katastrophen bestehen.

Und vor allem muß man mit der elementarsten und stärksten Bindung brechen, die uns zum persönlichen Glück in seinem Hauptmittelpunkt – der Geschlechtsliebe – hinzieht, wenn es scheint, daß die ganze Wahrheit und alles Heil des Lebens sich für uns in einer Frau verkörpere, in dieser einzigen Frau, wenn wir mit ehrlicher Uberzeugung bereit sind, die Worte des Dichters zu wiederholen:

Es gibt nichts als das Dämmergezelt
des Ahorns, von Schatten umsponnen —
Es gibt nur, auf der ganzen Welt,
Lichte Augen, kindhaft versonnen.
[Nachdichtung von Günther Kandler] [FET]

In dieser Konzentriertheit des Liebesgefühls ist eine große Wahrheit enthalten, ein echtes Vorgefühl dessen, was sein soll – der unbedingten Bedeutung der vollen menschlichen Persönlichkeit. Die

große Unwahrheit aber liegt hier darin, daß das Vorgefühl für die Erfüllung gehalten und anstatt der sich auftuenden ungeheuren Aufgabe ein fertiges und geschenktes Wohlergehen hingenommen wird. Indessen muß man, damit die Exaltation des Gefühls sich nicht als leerer Trug erweise, in jedem Fall mit der Dunkelheit und Enge der alles verschlingenden elementaren Leidenschaft brechen und mit der Vernunft und dem Herzen begreifen, daß die Wahrheit und das Heil des Lebens nicht von der Zufälligkeit des persönlichen Glückes abhängen können. Dieser erste und tiefste Lebensbruch ist natürlich auch der qualvollste, und viele schöne und edle Seelen ertragen ihn nicht. Auch Mickiewicz war nahe daran, wie Goethes Werther zu enden. Als er die blinde Leidenschaft überwunden hatte, erhob ihn, einen Jüngling noch, die tief geprüfte seelische Kraft, damit er auf das Leben von dieser ersten, durch einen Kampf auf Tod und Leben erreichten Höhe schauen könne.

Als solchen erkannte ihn Puschkin, als er sein scharfsinniges und prophetisches Wort über ihn sprach[1]. Prophetisch deshalb, weil Mickiewicz bald den zweiten, und später auch den dritten sittlichen Bruch zu überstehen und neue Höhen der Lebensansicht erklimmen mußte.

Über die Liebe zum Volk oder zum Vaterland muß dasselbe gesagt werden wie über die Liebe zur Frau. In der Ausschließlichkeit des Gefühls selbst liegt hier eine Vorwegnahme der großen Wahrheit, daß ebenso wie die menschliche Persönlichkeit auch das Volkstum eine ewige und unbedingte Bestimmung hat, zu einer der unvergänglichen, eigenwertigen und unersetzlichen Formen für die vollkommene Fülle des Lebensinhaltes werden muß. Aber damit die Vorwegnahme der höchsten Wahrheit sich nicht in einen leeren, falschen und verderblichen Anspruch verwandle, ist es nötig, daß der indikative Modus des einfachen patriotischen Gefühls: »Ich liebe die Heimat« in den imperativen Modus der patriotischen Pflicht übergehe: »Hilf der Heimat, daß sie sich ihrer höchsten Aufgabe bewußt werde und sie erfülle.« Der Patriotismus wächst natürlich, wie jedes Gefühl, nicht aus dem Kopf, son-

1. Gesagt wurde es öffentlich erst später, aber der Eindruck wurde bei der ersten Begegnung empfangen.

dern ist tiefer verwurzelt; er hat seine leiblichen Wurzeln, die bleiben und durch einen äußeren Bruch noch erstarken:

> Litwo! ojczyzno moja, ty jesteś jak zdrowie!
> Ile cię trzeba cenić, ten się tylko dowie,
> Kto cię stracił. Dziś piękność twą w całej ozdobie
> Widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie[2].

Ohne diese natürlichen Wurzeln gibt es keinen echten Patriotismus. Wie ein jeder jedoch weiß, kommt es in der Natur auch niemals vor, daß Blüten und Früchte direkt aus der Wurzel wachsen. Damit der Patriotismus aufblüht und Früchte trägt, muß er sich über seine im Mutterboden steckende Wurzel in das Licht des sittlichen Bewußtseins erheben. Und dieser Aufstieg wird weder umsonst gegeben noch durch abstraktes Denken allein erlangt. Es ist erforderlich, in der Erfahrung einen neuen Lebensbruch zu überstehen.

Als sich der Geist Mickiewiczs das erste Mal über die Ruinen des träumerischen persönlichen Glückes erhob, ergab er sich rückhaltlos weiter schweifenden Träumen vom nationalen Glück. Der polnische Werther, Gustav, wurde durch seine Verwandlung in Konrad Wallenrod vor dem Selbstmord bewahrt. Bei aller Kompliziertheit des Stoffes ist dies im Grunde genommen die Idee eines einfachen natürlichen Patriotismus, der nur wünscht, seinem Volke um jeden Preis ein äußeres Wohlergehen in Gestalt der politischen Unabhängigkeit und des Triumphes über den Feind zu verschaffen. Hier verbirgt sich eine formale Unwahrheit: *um jeden Preis*, und eine Unwahrheit dem Inhalt nach: ein *äußeres* Wohlergehen. Dieser trügerische Traum wurde für Mickiewicz durch die Katastrophe des Jahres 1831 zerstört. Es zerriß die zweite Lebensverbindung und es folgte der zweite geistige Aufstieg.

Ich erblicke diesen Aufstieg in jenen Gedanken über die Bedeutung und Berufung Polens, die Mickiewicz in der Fremde in den

2. Litauen! Wie die Gesundheit bist du, mein Vaterland!
Wer dich noch nicht verloren, der hat dich nicht erkannt.
In deiner ganzen Schönheit prangst du heut' vor mir,
So will ich von dir singen, – denn mich verlangt nach dir!
[Übersetzt von Siegfried Lipiner]

»Büchern des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft« sowie in einigen Vorlesungen im Collège de France entwickelt hat. Diese Gedanken, die später unter dem Einfluß von TOWIANSKI größere Bestimmtheit erhielten, traten bei Mickiewicz jedoch vor der Bekanntschaft mit jenem Mystiker auf. Eine Umgestaltung seines Patriotismus erlebte unser Dichter aus sich selbst[3]. Ich weiß, daß nicht nur die Russen, sondern auch die Mehrzahl der Polen nicht damit einverstanden sind, in der Propaganda Mickiewiczs' im Auslande seinen geistigen Aufstieg und den Erfolg der nationalen Idee zu sehen. Ich werde hier natürlich meinen Standpunkt nicht zu begründen versuchen. Zur Erläuterung werde ich nur zwei Worte sagen. Nicht darauf kommt es an, daß jemand sein Volk für auserwählt hält – das ist fast allen eigentümlich –, entscheidend ist vielmehr, worin die Erwählung gesehen wird. Nicht darauf kommt es an, daß Mickiewicz die Polen zum Messias-Volk erklärt hat, sondern, daß er in diesem Volke nicht einen triumphierenden, sondern einen leidenden Messias verehrte, daß er begriff: der Sieg wird nicht umsonst gegeben und nicht mit äußerer Gewalt allein erlangt, sondern er setzt einen schweren inneren Kampf voraus und muß durchgelitten werden. Der Irrtum, in den Mickiewicz hierbei verfiel, war in Wirklichkeit unschädlich: Er dachte, daß das polnische Volk durch seine Leiden die Sünden anderer Völker sühne. Natürlich ist dem nicht so[4]. Hat denn das polnische Volk nicht seine eigenen nationalen und geschichtlichen Sünden? Insofern eine Erlösung anderer durch eigene Leiden überhaupt möglich ist, ist sie schon ein für alle Mal geschehen. Jetzt aber leidet ein jedes Volk, wie auch ein jeder Mensch nur für sich, und natürlich nicht im rohen und phantastischen Sinn einer Strafe und Rache, sondern im sittlichen und realen Sinn eines unvermeidlichen Weges vom Schlechteren zum Besseren, zu größerer Kraft und Fülle seiner inneren Würde. Wenn nun einmal die niederen, unvollkommenen Formen des Lebens gegeben sind, und wenn das natürliche Gebundensein der Menschen und Völker an diese Formen gegeben ist, ist es schon

3. Das heißt unabhängig von Towianski. *Der Übersetzer.*

4. Sołowjew meint, daß solch menschliches Sühneopfer nur möglich und wirksam ist durch das Kreuzesopfer Christi. *Der Übersetzer.*

logischerweiser notwendig, daß der Übergang von ihnen zum besseren und höheren Bewußtsein sich in schweren Umbrüchen, durch Kampf und Leiden vollzieht. Wie verschieden auch die Schicksale der Völker sein mögen, es ist klar, daß der Weg des inneren Aufstieges für alle dergleiche ist; und in den neuen Anschauungen Mickiewiczs ist eben dieses wichtig, daß er für *sein* Volk anstelle des früheren Weges Wallenrods jenen sittlichen Weg anerkannt und gefordert hat, der durch Selbstentäußerung zum höchsten und allumfassenden Ziel führt. Wichtig ist dieser seit den Zeiten der jüdischen Propheten nicht mehr dagewesene Aufschwung des nationalen Bewußtseins in den Bereich der höchsten sittlichen Ordnung. Dem gegenüber verliert auch die Tatsache an Bedeutung, daß Mickiewicz falsche oder übertriebene Vorstellungen über die Vorgänge der polnischen Geschichte hatte, und sogar dieses, daß er selbst nachher auf dem von ihm gewiesenen Wege stolperte.

Aber ihm stand noch eine dritte, und vielleicht die allerschwerste Prüfung bevor.

Ein Jüngling umfaßt die ganze Wahrheit und den ganzen Sinn des Lebens im Bilde des erwählten Weibes, das ihm das persönliche Glück geben soll. Aus dem Zusammenbruch dieses Traumes nahm der Jüngling Mickiewicz zugleich mit dem Aufblühen seiner wundervollen Dichtung auch das Bewußtsein mit, daß die Wahrheit des persönlichen Glückes nicht der Anfang, sondern das Ende des Lebensweges sein muß, daß man sich die Fülle des persönlichen Seins verdienen muß. Vor wem? Vor allen Dingen vor der zweiten Erwählten, vor dem Vaterland. Gereift, weiht ihm Mickiewicz alle seine Kräfte, und aus seinem Unglück und aus der Trennung von ihm rettet er zugleich mit dem fesselnden Bilde des heimatlichen Landes (im »Herrn Thaddäus«) die höchste nationale Idee: daß das äußere Wohlergehen des Volkes durch seine sittliche Heldentat erlangt werden muß. Woher aber die Kräfte für diese? Schon in seiner Kindheit hatte Mickiewicz dafür eine vorwegnehmende Antwort:

> Panno Swięta, co Jasnej bronisz Częstochowy
> I w Ostrej świecisz Bramie! Ty coś gród zamkowy
> Nowogródzki ochraniasz z jego wiernym ludem!

Jak mnie dziecko do zdrowia powróciłaś cudem,
Gdy od płaczącej matki pod Twoją opiekę,
Ofiarowany martwą podniosłem powiekę,
I zaraz mogłem pieszo do Twych świątyń progu
Iść za wrócone życie podziękować Bogu, —
Tak nas powrócisz cudem na ojczyzny łono[5].

So wie Mickiewicz sein persönliches Glück dem Glück des Vaterlandes unterordnete, so ordnete er das Schicksal des Vaterlandes sowohl gefühls- als auch bewußtseinsmäßig der Religion unter – der dritten, überpersönlichen und übervolklichen Erwählten. Aber auch hier wartete auf Mickiewicz noch, an der Schwelle des Alters, ein großer innerer Kampf. Es war wohl Wahrheit in seinem jungen Durst nach Glück und persönlicher Liebe gewesen, aber er hatte sich sagen müssen, daß diese nicht davon abhängen könne, ob Maryla Wereschtschak ihn, Adam, dem Herrn Puttkammer vorziehen werde, oder nicht; er hatte begreifen müssen, daß der Sinn des persönlichen Lebens nicht für sich selbst, als Zufälligkeit existieren kann, sondern mit der allgemeinen Wahrheit selbst verbunden sein muß, um sich in ihr von jeder Zufälligkeit zu befreien. Mag sich danach diese Wahrheit in einer Erwählten anderer Ordnung, im Vaterland, verkörpern; aber das Vaterland ist doch nicht die Quelle und das Maß der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst ist Norm auch für das Vaterland – wie dieses sein soll –, und ein wahrer Patriotismus konnte bei aller frommen Erinnerung an die Vergangenheit nicht umhin, in dieser das zu vermerken, was nach einem geschichtlichen Fegefeuer verlangte. Mickiewicz begriff, daß jenes Polen des achtzehnten Jahrhunderts mit seinem

5. O heil'ge Jungfrau, Czenstochowa's Schirm und Schild,
Leuchte der Ostrabrama! Du, deren Gnadenbild
Schloß Nowogrodek und sein treues Volk bewacht:
Wie mich, als Kind, dein Wunder einst gesund gemacht,
Als von der weinenden Mutter in deinen Schutz gegeben,
Ich das erstorb'ne Auge erhob zu neuem Leben,
Und konnte gleich zu Fuß in deine Tempel geh'n,
Gerettet, Gott zu danken für's Heil, das mir gescheh'n:
So wird zum Schooß der Heimat dein Wunder uns wiederbringen!
[Übersetzt von Siegfried Lipiner]

politischen Unrecht der Anarchie und mit seinem sozialen Unrecht der grausamen Versklavung der unteren Klassen nicht Träger der höchsten Wahrheit in der Welt sein konnte.

Auch durch das Leben des Volkes muß unablässig ein scharfes Schwert hindurchgehen, das Gut und Böse, Recht und Unrecht scheidet, auch hier muß ohne Unterlaß das Zufällige, Vergängliche, Nichtseinsollende ausgeschieden werden. Womit wird denn unser Durst nach vollem Vertrauen, rückhaltloser Ergebenheit, endgültiger Beruhigung gestillt werden? Von ihr etwa, der dritten Erwählten, der heimatlichen und übernationalen, der geschichtlichen und übergeschichtlichen, der universellen Kirche? Ist es indessen gut von unserer Seite, auf sie nur als auf eine Beruhigung zu blikken, dieser Erwählten die Trägheit von Geist und Willen, die Einschläferung des Gewissens darzubringen, und auf eine so schlechte Gabe unsere Vereinigung mit ihr zu gründen? Und wird sie tatsächlich diese Gabe von uns annehmen? Wozu braucht sie diese? Werden unter ihrem Namen nicht andere diese Gaben empfangen, die ein Interesse daran haben, daß unsere Vernunft atrophiert und unser Gewissen taub wird? Nein, niemals wird und soll der menschliche Geist in dieser Welt Ruhe haben. Nein, es kann und soll keine Autorität geben, die unsere Vernunft und das Gewissen ersetzen und eine freie Forschung unnötig machen würde. Die Kirche muß, ebenso wie das Vaterland, wie auch das biblische *»Weib der Jugend«*[6], für uns eine innere Kraft unermüdlicher Bewegung zum ewigen Ziele haben und nicht ein Ruhekissen sein. Ich tadle die müde Werdenden und Zurückbleibenden nicht, aber wenn man eines großen Menschen gedenkt, muß man auch daran erinnern, daß geistige Müdigkeit kein Merkmal großer Menschen ist.

Wollen wir dabei nicht vergessen, daß die geistige Müdigkeit und das Zurückgebliebensein zwei Formen aufweisen, deren eine der anderen wert ist; die Beruhigung bei der blinden Ergebenheit gegenüber einer äußeren Autorität einerseits, und die Beruhigung bei einer leeren und leichten Verneinung andererseits. Die einen begnügen sich, um ihre Vernunft und ihren Willen nicht zu bemühen, mit

6. Das Wort stammt aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Vgl. Sprüche 5, 18). *Der Übersetzer.*

einer patentierten Wahrheit in Taschenformat und von häuslicher Zubereitung, die anderen aber verneinen, indem sie die gleiche geistige Bequemlichkeit anstreben, im voraus eine jede Aufgabe, die für sie nicht sogleich verständlich und leicht ist, als eine unsinnige Erfindung. Die einen wie die anderen – die Leute des faulen Vertrauens und die Leute des faulen Unglaubens – haben einen gemeinsamen Todfeind in dem, was sie Mystizismus nennen. Und Mickiewicz wurde von beiden Seiten als Mystiker verurteilt, besonders anläßlich der Bewegung, die in der polnischen Emigration durch Andreas Towianski hervorgerufen worden war. Soweit mir diese Bewegung bekannt ist, gab es in ihr, neben einigen zweitrangigen Verirrungen (wie zum Beispiel dem Kult Napoleons) einige Wahrheiten ersten Ranges, die eine Existenzberechtigung in der christlichen Welt hatten, vor allem die Wahrheit des fortwährenden Wachstums des Christentums. Wenn die Welt soviele Jahrhunderte nach Christus noch besteht, so bedeutet dies, daß in ihr etwas getan, etwas vorbereitet wird, was für unsere Rettung wünschenswert ist; und an diesem Tun teilzunehmen, ist unsere Pflicht, wenn das Christentum wirklich die gottmenschliche Religion ist.

Die religiöse Krise, die Mickiewicz an der Schwelle des Alters durchlebte, war für ihn nicht der Bruch mit der Kirche selbst, wie auch früher seine patriotische Krise kein Bruch mit dem Vaterland selbst gewesen war, und wie noch früher sein Liebes-Schiffbruch in ihm nicht das persönliche Leben des Herzens zerstört hatte. Mickiewicz trennte sich nicht von der Kirche, sondern nur von der Kleingläubigkeit mancher kirchlichen Menschen, die im Christentum nur eine auf der Überlieferung der Vergangenheit gegründete Regel für die Gestaltung des alltäglichen Lebens, und nicht ein bewegendes Lebens-Prinzip der ganzen Zukunft der Menschheit sehen wollten. Der äußeren Autorität der Kirche stellte Mickiewicz nicht sich selbst gegenüber, sondern das auch für die Kirche obligatorische Prinzip des allgemeinen geistigen Rechts: *Est Deus in nobis* — es ist Gott in uns –, und es ist nicht zu ersehen, daß Mickiewicz jemals von der religiösen Gesinnung abgewichen wäre, die in jenem Brief zum Ausdruck kommt, in dem er, auf den Titel

eines Lehrers verzichtend, so spricht: »Glauben Sie keinem unter den Menschen blind, und richten Sie über jedes meiner Worte, denn ich kann heute die Wahrheit sagen, morgen aber eine Lüge, heute gut handeln und morgen – schlecht.« Einer jeden äußeren Autorität setzte er nur die unbedingte Wahrheit Gottes entgegen, von der das Gewissen Zeugnis ablegt.

Wahrhaftig, er war ein großer Mensch und konnte auf das Leben von der Höhe herabblicken, denn das Leben erhöhte ihn. Schwere Prüfungen haben seine Seele nicht unterdrückt, nicht verwüstet. Aus dem Zusammenbruch des persönlichen Glückes ging er nicht als enttäuschter Misanthrop und Pessimist hervor; der Zusammenbruch des nationalen Glückes verwandelte ihn nicht in einen gleichgültigen Kosmopoliten, und der Kampf um die innere religiöse Überzeugung gegen die äußere Autorität machte ihn nicht zu einem Feinde der Kirche. Er ist dadurch groß, daß er, zu neuen Stufen sittlicher Höhe emporsteigend, nicht eine stolze und leere Verneinung mit sich auf diese Höhe trug, sondern die Liebe zu dem, worüber er sich erhob.

SCHLUSSWORT DES ÜBERSETZERS

In den Abhandlungen, die der vorliegende Band enthält, hat Solowjew drei Bestandteile seines stolzen Ideenbaus behandelt, mit denen er sich in seinen sonstigen Schriften nur gelegentlich befaßt hat. Ausgearbeitet in der Schlußperiode seines Schaffens, gehören sie zu den höchsten Schöpfungen seines Genius.

Die *»Theoretische Philosophie«* ist in den ersten Anfängen steckengeblieben. Zu welchen Ergebnissen Sołowjew bei der weiteren Entwicklung der in ihr vorgetragenen Ideen gekommen wäre, läßt sich nicht entscheiden. Klar ist nur, daß der Denker in der Schlußperiode seines Schaffens den Weg der augustinisch-leibnizischen spiritualistischen Metaphysik, auf dem er bisher gewandelt war, verlassen und sich dem Weg der platonisch-hegelschen idealistischen Philosophie genähert hat. Auf die Bedenken, welche der nach Einklang zwischen philosophischer Erkenntnis und christlicher Offenbarung suchende Denker erheben muß, habe ich in meinem Nachwort zur *»Theoretischen Philosophie«* hingewiesen. Merkwürdig ist es, daß die Entwicklung der Ideen Sołowjews gegen das Ende seines Lebens die gleiche Richtung wie bei dem berühmten deutschen Denker Hermann Lotze genommen hat. In seiner zweiten »Metaphysik« (1879) hält Lotze für unzulässig, den Substanzbegriff auf die endlichen Wesen auszudehnen. Damit verläßt er den Weg, den er nach eigenem Geständnis »durch das prächtige Tor der Leibnizischen Monadenwelt« betreten hat. Sein großer Zeitgenosse Gustav Teichmüller (1832–1888) bekämpft diese Wendung, mit der sich Lotze der Gefahr »des vollständigen und nackten Pantheismus« aussetzt. Der gleichen Gefahr steht auch der russische Denker gegenüber.

Die Kritik der klassischen Substanzlehre finden wir im ersten Kapitel der *»Theoretischen Philosophie«*. Im zweiten und zum Teil im dritten Kapitel entwickelt Sołowjew Gedanken, in denen er die Grundideen der deutschen Phänomenologie im wesentlichen vorwegnimmt – zwei Jahre vor dem Erscheinen der »Logischen Untersuchungen« von Husserl und unabhängig von Bolzano

und FRANZ BRENTANO, deren objektivistische Philosophie des Wesens und des Seins von großer Bedeutung für die Husserlsche Phänomenologie war.

Sołowjews ästhetische Abhandlungen wurden bisher meines Wissens in keine Weltsprache übertragen; ihre Wirkung blieb daher auf Rußland beschränkt. Fürst EUGEN TRUBETZKOJ behauptet in seinem monumentalen Werk *»Sołowjews Weltanschauung«* (Band I, XI, 631 S.; Band II, 415 S.): »vor allem in der Ästhetik Sołowjews haben wir unvergängliche Schöpfungen seines Genius vor uns. Gerade hier hat die Inspiration des Denker-Dichters ihre wunderbarsten Perlen ausgestreut« (II, 931). Die Meisterschaft, mit der Sołowjew die Grundzüge seiner Philosophie der All-Einheit in seinen ästhetischen Schriften entworfen und seine Philosophie der Schönheit in diesen Ideenbau eingegliedert hat, ist einzig in ihrer Art.

Dasselbe gilt von den beiden Abhandlungen *»Der Sinn der Liebe«* und *»Das Lebensdrama Platons«*. Sie wurden schon von anderen ins Deutsche übertragen: »Der Sinn der Liebe« von ERNST KEUCHEL (Riga 1930) und von ALEXEJ KRASSOWSKY und ALFRED SELLNER (Wien 1948), »Das Lebensdrama Platons« von BERTRAM SCHMITT (Mainz 1926). Für unsere Gesamtausgabe wurden diese Schriften von mir neu übersetzt. Die abendländische Forschung hat sich mit ihnen bisher nur ganz wenig befaßt. Das Beste über Sołowjews Philosophie der Liebe hat wohl P. VIKTOR WARNACH O.S.B. in seinem Werk *»Agape«* (Düsseldorf 1951, 731 S.) gesagt. Große Bedeutung hat dagegen diese Philosophie für die russische Metaphysik und Dichtung gehabt. BERDJAJEW zum Beispiel meint, *»Der Sinn der Liebe«* sei »das Beste von allem, was Sołowjew geschrieben hat« – »ja es ist sogar das einzige originelle Wort, das in der Geschichte des christlichen Denkens von der Liebe als Eros gesagt wurde« (*Russkaja Ideja*, Paris 1946, S. 178). Man könnte Berdjajew entgegnen, Sołowjew verdanke wertvolle Anregungen Boehmes Lehre von der himmlischen Jungfrau Sophia und der von ihr ausgehenden sophianischen Mystik, es läßt sich aber nicht leugnen, daß Sołowjew in der Entwicklung dieser religiösen Spekulation alle seine Vorgänger in Schatten gestellt hat.

»Das Lebensdrama Platons« entstand im Anschluß an die von ihm gegen das Ende seines Lebens unternommene Übersetzung der platonischen Dialoge. Erschienen sind davon nur zwei Bände mit den sogenannten »Sokratischen« Dialogen. Merkwürdigerweise hat Sołowjew die sprachstatistische Methode, welche die Frage nach der Reihenfolge der Dialoge endgültig gelöst hat, abgelehnt (vgl. die Anmerkung auf Seite 438). Offenbar hat er sich mit ihr nicht näher befaßt. Die eigentliche Bedeutung der Schrift *»Das Lebensdrama Platons«* liegt nicht auf dem Gebiet der Platon-Forschung. Sie ist vielmehr ein unschätzbarer Beitrag zu Sołowjews eigener Philosophie der Liebe.

Je größer ein Schriftsteller ist, desto schwerer läßt er sich übersetzen. Sołowjew gehört zu den Klassikern der philosophischen Prosa. Er braucht einen Vergleich mit MALEBRANCHE und PASCAL, mit SCHOPENHAUER und BERGSON keineswegs zu scheuen. Die Sprachkunst seiner späteren Schriften kann in keiner Übersetzung voll nachgebildet werden. Der Annäherung an die Vollkommenheit seiner Sprache sind enge Grenzen gesetzt. Wenn die vorliegende Übersetzung einige Schritte in dieser Richtung getan hat, so verdankt sie dies der tatkräftigen Unterstützung, die ihm seitens seines Verlegers und der Mitarbeiter an der vorliegenden Gesamtausgabe zuteil wurde. Bei der ersten Gestaltung der Übersetzung habe ich an mehreren Winterabenden die Stellen des russischen Originals, deren Wiedergabe in der deutschen Sprache besonders schwierig war, eingehend mit meinem Bonner Kollegen Prof. WSEWOLOD SETSCHKAREFF besprochen. Noch eingehender hat sich mit meiner Übersetzung mein junger Marburger Kollege Dr. LUDOLF MÜLLER befaßt: Er hat meine Verdeutschung Wort für Wort mit dem russischen Originaltext verglichen und mir zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht, denen ich in den meisten Fällen zustimmen konnte. Zu nicht minderem Dank hat mich Dr. ERICH WEWEL verpflichtet, der seine ständige Sorge nicht nur der Drucklegung und Ausstattung der Sołowjew-Ausgabe gewidmet hat, sondern auch an der sprachlichen Gestaltung meiner Übertragung tätigen Anteil nahm. Er hat das Manuskript der Übersetzung mehrere Male aufmerksam gelesen und mir jedes-

mal zahlreiche Vorschläge für die deutsche Wiedergabe der Gedanken Sołowjews gemacht. In vielen Fällen fanden wir so den passenderen deutschen Ausdruck für die bildhafte Sprache Sołowjews und den fügsameren Satzbau zur Nachbildung seiner kunstvollen Perioden. Auch bei der Verwertung dieser Vorschläge wurde der Originaltext von mir immer wieder verglichen.

In seine kleinen Schriften zur Ästhetik hat Sołowjew zahlreiche Perlen der russischen Lyrik des neunzehnten Jahrhunderts aufgenommen. Leider ist es mir nicht gelungen, kongeniale Nachdichtungen dieser Lyrik zu beschaffen, und so mußte ich auf eine vollständige Übersetzung der »Kleinen Schriften« verzichten und mich auf die Verdeutschung der Abschnitte beschränken, die auch ohne jene Beispiele russischer Poesie verstanden werden können. Die Abhandlungen Sołowjews, die ungekürzt in den vorliegenden Band aufgenommen wurden, enthalten ebenfalls manche Beispiele russischer Lyrik. Hier standen uns mehrere meist eigens für diese Übersetzung geschaffene Nachdichtungen zur Verfügung. Die Wahl unter diesen überließ ich meinem von mir hoch verehrten Verleger, da er in der Lyrik seiner Muttersprache einen Maßstab besitzt, dessen ich mich nicht souverän bedienen kann. Ich danke ihm, daß er mir die Verantwortung dafür abgenommen hat. In einigen Fällen hat sich Dr. Wewel damit begnügt, eine Übersetzung in freien Rythmen zu geben.

Für mehrere Ausdrücke, die in Sołowjews prachtvoller Prosa oft wiederkehren, gibt es in der deutschen Sprache kein Äquivalent. Ich mußte deshalb in solchen Fällen zu einer Umschreibung greifen oder Worte verwenden, die dem deutschen Ohr ungewohnt sind, weil sie in der lebenden Sprache nur selten verwendet werden. Im Namen- und Sachregister und hie und da auch in den Fußnoten wurde in solchen Fällen das russische Wort in Umschrift hinzugefügt. Über die Verdeutschung des Wortes *Nalitschnost* mit »Vorhandensein« gebe ich in einer Anmerkung Rechenschaft.

Bonn am Rhein, Januar 1953 *Wladimir Szylkarski*

ANMERKUNGEN

»Vorhandensein«

Das russische Wort »nalitschnost'« *habe ich mit »Vorhandensein« übersetzt. Meine Zweifel, ob diese Übersetzung zutrifft, wurden durch folgende Überlegungen von Dr.* LUDOLF MÜLLER *behoben. Alle Mängel – so schreibt Dr. Müller – die dem deutschen »Vorhandensein« anhaften, teile mit ihm das russische Wort* »nalitschnost'«. *»Dabei entspricht es dem deutschen sehr weitgehend. Es ist gebildet aus einer adverbialen Bestimmung:* na lico, *das heißt: vor dem Gesicht, und einer Wortendung* (nost'), *deren Abstraktheit ziemlich genau derjenigen des deutschen »–heit« oder »–keit« entspricht. Die buchstäbliche Übersetzung wäre also: »Vorgesichtheit«. Ein solches Wort ist im Deutschen unmöglich. Aber statt des russischen Bildes »vor dem Gesicht« gibt es ein sehr nahe verwandtes deutsches: »vor der Hand« = »vorhanden«. Daraus könnte »Vorhandenheit« gebildet werden, womit Sinn und Charakter des russischen Wortes ziemlich genau getroffen wäre, wenn es das Wort in der deutschen Sprache gäbe. Will man diesen Neologismus vermeiden, so muß man eine etwas weniger ungewöhnlich klingende Form benutzen: »Vorhandensein« ist das nächstliegende. »Sein« in Verbindung mit Eigenschaftswörtern oder Adverbien ist ziemlich gleichbedeutend mit »heit«: Das »Benommensein« ist dasselbe wie die »Benommenheit«. Ich bin deswegen der Meinung, daß das russische Wort durch »Vorhandensein« adäquat und auch durchaus verständlich und eindeutig wiedergegeben wird. Natürlich läßt es sich gelegentlich auch umschreiben, und eine Umschreibung mag manchmal schöner sein, aber es kommt doch so häufig vor, daß ein knapper und klarer Ausdruck dafür erforderlich ist. Manche der Bedeutung nahe kommenden Worte verbieten sich deswegen, weil ihre russischen Aequivalente von Solowjew neben dem* »nalitschnost'« *gebraucht werden: etwa »Gegebenheit«, »unmittelbare Gegebenheit«; auch einfach »Dasein« ist gar nicht weit von* »nalitschnostj'« *entfernt, aber das Wort hat im deutschen einen anderen, sehr spezifischen Inhalt bekommen. Im übrigen aber beweist das Wort »Dasein«, daß das Wort »Vorhandensein« auch nicht als eine »Mißbildung der philosophischen Schulsprache« (so das Grimmsche Wörterbuch über das Wort »schlechthinnig«) bezeichnet werden kann.«*

Zu den Ausführungen Dr. Müllers möchte ich noch Folgendes hinzufügen. »Vorhanden« taucht in der deutschen Sprache erst im achtzehnten Jahrhundert auf. C. E. STEINBACH *führt das Wort in seinem »Vollständigen deutschen Wörterbuch« (Breslau 1734) genau in derselben Verbindung an, in der es auch in der russischen Sprache sehr oft vorkommt: »vorhandenes Geld« (Barschaft) ist nach ihm wörtliche Übersetzung von* »pecunia praesens«, *das haargenau dem russischen* »nalitschnyja denjgi« *oder einfach* »nalitschnost'« *entspricht.*

Die Reihenfolge der platonischen Dialoge

Die Frage, in welcher Reihenfolge Platon seine Werke verfaßt hat, scheint heute endgültig gelöst zu sein und zwar auf einem Wege, den Sołowjew unbeachtet ließ. »Die Prüfung von Sprache und Stil – sagt WILAMOWITZ MOELLENDORFF *– hat es in den letzten Jahrzehnten erreicht, daß die Dialoge gruppenweise in eine ganz feste Ordnung gebracht sind und diese relative Chronologie wird durch die Verbindung mit den vier Epochejahren, dem Tod des Sokrates und den drei Reisen, in eine absolute umgesetzt, die nur geringen Verschiebungen Raum läßt.« Epochemachend waren die Untersuchungen von* L. CAMPBELL, *die er in seiner Vorrede zur Schulausgabe von »Sophistes« und »Politikos« [1867] niedergelegt hat. Drei Jahrzehnte hindurch ahnte kein Platonforscher, daß in einer Schulausgabe so bahnbrechende Untersuchungen veröffentlicht wurden. Die deutschen Forscher wie* DITTENBERGER *[1881],* SCHANZ *[1886] und* CONSTANTIN RITTER *[1888] sind, ohne etwas von Campbell zu wissen, in ihren Untersuchungen zur Sprache und zum Stil der platonischen Werke in allem Wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen gelangt und haben damit den glänzenden Beweis für die Richtigkeit der sprachstatistischen Methode geliefert. Spätere Forscher wie* ARNIM *sind im Wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen gekommen wie ihre Vorgänger. Nur in der Abgrenzung der Hauptgruppen weichen die Platonforscher um ein Weniges voneinander ab. Auch verschieben sich einzelne Dialoge um ein oder zwei Stellen. Für das Gesamtbild der lebendigen Entwicklung des platonischen Lebenswerkes sind diese Unterschiede so gut wie belanglos. Das wichtigste Ergebnis, das die Sprachstatistik auf dem Gebiete der Platonforschung gezeitigt hat, besteht in der Feststellung, daß die Dialoge Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos und Philebos den Höchstleistungen des platonischen Genius, die im Gastmahl, Phaidon, Staat und Phaidros vorliegen, nicht vorangehen: sie bilden im Gegenteil den Übergang von diesen Werken zu Timaios, Kritias und den Gesetzen, von denen nie zweifelhaft war, daß sie in die abschließende Periode im Schaffen Platons gehören. Diese Einsicht macht die frühere, auch von solchen Autoritäten, wie* BRANDIS *und* ZELLER *vertretene Auffassung hinfällig, wonach jene Dialoge die in Symposion, Phaidon und Staat vollentwickelte Ideenlehre vorbereiten. Ganz im Gegenteil, Platon ringt in ihnen mit den Problemen, die er in seiner Ideenlehre nicht ganz bewältigen konnte. Mit dieser Feststellung, die wir der stilometrischen Methode verdanken, bricht auch die für die Sołowjewsche Konstruktion so wichtige Annahme zusammen, daß die Dialoge »Phaidros« und »Gastmahl« den Übergang von »Sophistes« und »Parmenides« zu den Altersdialogen bilden.*

PERSONEN- UND SACHREGISTER

Kursive Seitenzahlen beziehen sich auf Erläuterungen des Übersetzers

Absolute, Das 343
Agape 320, *436*
Agassiz, Alexandre (schweiz. Zoologe, 1835–1910) 162
Ägypterevangelium 196
Ahnenkultus 262, 263, 268
All-Einheit 134, *193*, 218; positive – *193*, 253, 266; Philosophie der – *108;* s. a. Sophia
Allgemeinheit. Die Tatsache der formalen – ist absolut sicher, nicht die materielle Wahrheit ihres Inhalts 63–69; – und das Wort 75
Anaxagoras 283, 284, 286, 289, 297
Androgynie [geistige Leiblichkeit] *196*, 231, 327
Antisemitismus 350
Aphrodite. Die himmlische und die gemeine – 312, 313, 345
Archimedes 399
Architektur 183
Ardshuna 184
Aristophanes *196*, 289, 327
Aristoteles 72, 97, 119, 286, 304
Armut, geistige 294
Arnim, H. von [Altphilologe, geb. 1859] *438*
Arten, Verschwundene und parasitäre – 148; häßliche – als Übergangsstadium 148
L'art pour l'art 119, 346, 347, 348
Asketismus. Der geschlechtliche – 324
Assoziation. Gesetze der – nur Handgriffe des Gedächtnisses und nicht des Denkens 80
Athanasius von Alexandrien 325
Äther. – die primäre Realität der Idee und das erste Prinzip der Schönheit in der Natur 134; – eine halbstoffliche Substanz 266
Atheismus 297
Atome. – Denkgebilde des abstrahierenden Verstandes 266
Augustinus, hl. *107*, *111*, *115*

Baader, Franz X. v. [dtsch. Religionsphilosoph, 1765–1841] *197*
Bacon, Francis [1561–1626] 11, 12, 56
Baratynskij, Jewgenij [russ. Dichter, 1800–1844] 370–372
Beethoven 171
Begriff. Abstrakte –e geben nur oberflächliche logische Schemata 175
Belinskij, Wissarion Grigorjewitsch [russ. Kritiker, 1811–1848] 186
Berdjajew, Nikolay A. [russ. philosophischer Schriftsteller, 1874–1948] *434*
Bergpredigt 294
Bergson, Henri [franz. Philosoph, 1859–1941] *435*
Bernhard, hl. *195*
Beseeltheit der Natur 356–359
Bewußtsein. – gleich »*Bei*-wußtsein« 25; seine Selbstgewißheit 25; seine Grenzen 31, 41, 42; – keine schöpferische Energie 42; Subjekt des –s 43; Doppelung des –s 44, 48; Pseudo– 45; Vertauschen des –s 48; das reine – als Ausgangspunkt der Philosophie 59; 103; absolute Sicherheit des im reinen – Gegebenen 60, 61, 84–86, 103, *113;* Form des vernünftigen –s 212, 213
Bilderstürmer 373, 374
Bildung 282
Binet, Alfred [franz. Experimentalpsychologe, 1857–1911] 243
Boehme, Jakob [Mystiker, 1575–1624] *196*, *197*, *434*

Böse, Das *193*, 314, 397; das – und Gott 375
Bolzano, B. [1781–1848] *433*
Brandis, Christian [dtsch. Philolog und Philosoph [1790—1867] *438*
Brentano, Franz [1838–1917] *434*
Bruno, Giordano [1548–1600] 98
Buddhismus 352, 353
Byron [1788–1824] 370, 392–395, 411
Byronismus 369

Calderon 99
Campbell [engl. Platonforscher] *438*
Cervantes 389
Chaos des fließenden Lebens 89; – und Häßlichkeit 129, 140, 363–365; Widerstand des belebten – gegen die höheren organischen Formen 153; das rebellierende materielle – 325; Egoismus und – 346
Christus 187, *196*, *199*, 248–250, 315, 366
Claus, Karl Fr. W. [Zoologe, 1835 bis 1899] 154, 155
Clemens Alexandrinus *196*
Cogito ergo sum 33, 54, 55, 62
Comte, Auguste [franz. Philosoph, 1798–1857] 379
Cousin, Victor [franz. Philosoph, 1792–1867] 39

Dämonismus 404, 409, 414–417, 419
Dante 188, *197*, 382, 394
Darwin, Ch. R. [1809–1882] 160–166
Demokratie, athenische 285
Demokritos 286
Demosthenes 399
Demut, die Grundtugend 414, 415
Denken. Gewissenhaftes – 18, 19; Korrelation von – und Gegenstand 19, 20; Körperlosigkeit des –s 35; Selbstuntersuchen des –s 71, 72; Empfindungen und Wünsche gehen dem logischen – voraus 73; das – und die Reaktion eines Überzeitlichen gegen die Zeit 74; objektive und universale Natur des –s 85; kontemplatives – 369; harmonisches – 372
Descartes, René [1596–1650] 14, 24, 31, 33–35, 37–39, 46, 47, 56, 58, 61, 62, 91, 98, 101, 104, *107*, *109*, *110*, *112*, *115*
Dialektik 101
Dichter. Die wahren — und Propheten der universellen Aufrichtung des Lebens und der Schönheit 271; die – sind Denker als geistige Führer der Menschheit 377
Dichtung, reine 389
Dionysios der Ältere 331
Dionysios der Jüngere 332
Dionysos und Hades 238, 282
Diotima [in Platons *Gastmahl*] 318, 319, 327
Dittenberger, W. [Altphilologe] *438*
Dogmatismus 14, 101; vorläufiger Zweifel an allen dogmatischen Ansichten 47; Schul- des Descartes 91; spiritualistischer – 92
Don Quijote 233; Donquijotetum 389
Dostojewskij *119*, 397
Dualismus 314–316, 375
Durchgeistigung des materiellen Daseins 174
Dynamitismus [von »Dynamit« abgeleitete Wortbildung Sołowjews] 350

Egoismus 177, 216–219, 346, 412
Eingebung, poetische 398, 399
Einheit. Anarchische Vielfalt und erdrückende – 178, 252; – der Welt 358–360
Einzelwissenschaften 357
Ehe 323, 324

Einheit in der Fülle 378
Empedokles 286
Empirismus, englischer *107*
Engel 325
Epos 187, 189
Erdseele 364
Erfahrung, ihre bedingte Objektivität 86, 87; Metaphysik der inneren – *116;* – des Glaubens 259
Erinnerung und Wort 76
Erkenntniswürde 22
Ernährungsinstinkt 130
Eros, der Brückenbauer *[pontifex]* 316, 317, 321; die zeugende Kraft des – 317, 319; Kunst als vorläufige Offenbarung des – [nach Platon] 318; Verleihung der Unsterblichkeit durch den – 319; Binde vor den Augen des – 317; siehe auch: Liebe
Ethik und Religion 9, 10
Euklid 99
Evidenz 56
Ewig – Weibliche, Das 380

Familienbund 244
Fatalismus 416, 417
Fedorow, Nikolaj Fedorowitsch [russ. Mystiker 1828–1903] 173
Fet [Schenschin. Russ. Lyriker, 1820 bis 1892] 149, 257, 271, 340–343, 345, 381, 382, 400, 423
Fetischismus in der Liebe 242, 243
Fichte, Joh. G. [1762–1814] *109, 110*
Fischer, Kuno [deutscher Philosoph, 1824–1907] 71
Form der Vernunft, ihre Unbedingtheit 87; – der Allgemeinheit 63
Fortpflanzung. Die schlechte geradlinige Form der unbegrenzten – 267
Fortschritt 349, 350, 382
Franz von Assisi 325
Freiheit 376; – und der allumfassende göttliche Plan 263; – der Persönlichkeit 378; – des Schaffens 401; – der Wahl 406; sittliche – 404
Freimaurerei, mystische 331
Freundschaft 223
Frömmigkeit gehört zur Natur des Menschen 9
Gassendi, Pierre [franz. Philosoph, 1592–1655] 62
Gedächtnis als Voraussetzung des Denkens 74, 78, 80, 81, 88
Gedanke als psychische Tatsache 63; Anzeichen der Objektivität in jedem –n 86
Gefühle *114*
Geist 103; seine Unendlichkeit 16, 17
Geistige Welt. Ihre Realität 342
Gemeinschaftsleben 328–330
Genie verpflichtet 386, 387, 413, 415; – und Sinnlichkeit 387, 388; – und Übermensch 409
Geschlechtsinstinkt, seine Verkörperungen 130; seine Entartung 246
Geschlechtsliebe 201–272
Geschlechtstrieb. — dient der Ausschmückung der tierischen Formen 161; – und Fortpflanzung 201, 202
Gesetz. Heiligkeit der –e 281; alttestamentliches – 282
Gestaltlosigkeit 156; s.a. Häßlichkeit
Geulincx, Arnold [niederl. Philosoph, 1625–1669] 104
Gewissenhaftigkeit [*dobrosowjestnost'*] im Denken 12, 19
Gewißheit [*dostowjernost'*] des Wissens 22, 23, 84; Grenzen der – 24, 27; zweifache – 86; relative und absolute – 13–17, 103
Glaube und Vernunft 15; – an die Realität der äußeren Welt 30; blinder – 281–297; christlicher – 393
Gleichgeschlechtliche Liebe 312

Gnade 250
Goethe 124–126, 188, *198*, 206, 362, 363, 378, 394, 420, 424
Gogol 39, *198*, 208
Golenitschtschew-Kutusow, Arssenij [russ. Dichter, 1848–1913] 352
Gorgias von Leontinoi [griech. Sophist 483–375] *108*
Gott 252, 254, 255, 375, 376; Gott alles in Allem 178; Gott und Mensch 413; Gottes Ebenbild *198*, 248–250, 325, 326; Gottmensch 334; Gottmenschlichkeit 327
Gregor der Theologe 325
Gravitation 266
Gribojedow, Alex. Sergejewitsch [russ. Dichter, 1795–1829] 186
Grote, George [engl. Historiker, 1794–1871] *108*
Gute, Das. Die Idee des–n als Gegenstand der Moralphilosophie 9; Idee des – und Erforschung der Wahrheit 12; Identität des –n und des Schönen 132, 176–178; das – ohne Schönheit unvollständig 172, 173; das – als Voraussetzung unserer Wirklichkeit 307
Guyau, Jean-Marie [franz. Dichterphilosoph, 1854–1888] 177

Hamlet 298–304, 308
Harmonie der Welt 363
Hartmann, Eduard v. [dtsch. Philosoph, 1842–1906] 131, 205
Haß, nationaler 382
Häßlichkeit 129; – der geschlechtlichen und der auf die Ernährung gerichteten Funktionen 130; – und Gestaltlosigkeit 140, 144; – als Hervortreten des Chaos 153; – des Wurmes 154; Drei Ursachen: 1. Übermäßige Entwicklung der materiellen Animalität, 2. Rückkehr zur Gestaltlosigkeit, 3. Karrikierte Vorwegnahme der höheren Form 157, 177, 178, *193*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1770–1832] 54, 65, 71, 72, 88, 97, 98, 102, *108*, 308, 339
Hegelianismus 99, 101, 102, 179
Heine, Heinr. [1797–1856] 343
Heiseler, Henry v. [dtsch. Dichter, 1875–1922] *232*
Heraklit 65
Herbart, Joh. Friedr. [Philosoph, 1776–1809] 84
Hermes-Trismegistos 282, 296
Herr Thaddäus [Epos von Mickiewicz] 395
Hoffmann, E. Th. A. [dtsch. Dichter, 1776–1822] 378
Homer 184, 280, 394, 408
Horaz 343
Hume, David [schott. Philosoph, 1711–1776] *107*, 277
Hunnius, Carl [baltischer Dichter, 1856–1931] *313*
Husserl, E. [1859—1938] *433*
Hypnose 44, 45, 48

Ich 35, 36, 41, 54, 55, 57, 93, 100; – Subjekt und nicht Substanz 43; – als phänomenologische Bedingung des Denkens 43; das reine und das konkrete – 43; siehe auch: Subjekt, Substanz, Bewußtsein
Idealismus, subjektiver 47; Platons weltentrückter – 308–311; praktischer – 314, 390
Idee. Was an und für sich würdig ist zu sein 131; Freiheit der Bestandteile in der Einheit des Ganzen 131; das Gute, das Wahre und Schöne 132; positive völlige Alldurchdringlichkeit oder All-Einheit 134; – des Alls 132; alleinige – als das wahre

Sein 263, 264; –n als wesentlicher Inhalt der Schönheit 125; – als wahre Quelle der Poesie 374; göttliche – 316; mystische –n 379
Ideographie 77
Illusionismus 47
Individualität: Abbild der All-Einheit 218; Ganzheit der menschlichen – 261; Unvergänglichkeit der – 234; Bejahung der unbedingten Bedeutung der – in der Liebe 234; siehe auch: Liebe
Inspiration 340, 345, 361
Instinkt 160, 268
Intellekt 103
James – Lange *114*
Johannes Damascenus 373

Kabbala *196*
Kandler, Günther *140–143, 149, 343*
Kant 39, 57, 79, 93, 98, 101, 102, *109*, 137, 276, 277, 362, 364
Kirche 248, 249, 430; Christus und die – Vorbild für das Verhältnis von Mann und Frau 248, 249
Kommunismus Platons 334
Komödie 185, 187
Kopernikus 93
Kosmogonie und Geschichte 213, 214
Krafft-Ebing, Rich. Frhr. v. [Neurologe und Psychopathologe, 1840–1902] 243
Kriterium der Wahrheit 18–20, 29
Kritizismus 101
Kultur [Bildung] 282
Kunst. – als Schimmer der ewigen Schönheit 182; Kunstwerk 182, 183; neue Wege der – 189; – freier Dienst an der ewigen Weisheit Gottes *194;* Ästhetik der Natur als Vorstufe der menschlichen – *194;* Autonomie der –, aber kein ästhetischer Separatismus 348–350
Lamartine, Alphonse [frz. Dichter der Romantik, 1790–1869] 399
Lavoisier, Antoine Laurent [frz. Chemiker, 1743–1794] 383
Leben. Idee des –s 160; individuelles – 261, 262; ewiges – oder das Reich Gottes 227; Triumph des ewigen –s 375
Leere, absolute 17
Leiblichkeit, geistige 327
Leibniz 55, 91, 98, *107, 111*, 276
Lermontow, Michael Jurjewitsch [russ. Dichter 1814–1841] 183, 370–372
Leuckart, Rudolf [dtsch. Zoologe, 1822–1898] 155
Licht. Verkörpertes – und lichttragende Materie 127; Gegensätzlichkeit von – und wägbaren Körpern 127, 175; organische und mechanische Verbindung des – es mit der Materie 135, 136; Lichtprinzip im Pflanzenreich 149; – offenbart die Fähigkeit des idealen Urgrundes, alles zu durchdringen 180; das äußere – der Natur wird im Menschen zum Licht der Vernunft 364
Liebe. Ästhetik und Philosophie der – *195;* – und das Leben der Gattung *197, 198*, 201; Idealisierung in der – *198*, 230, 254; die – sieht in der Geliebten das Ebenbild Gottes *198;* Verschmähte – *200;* – und Vermehrung 201–203; – als Mittel des Gattungsinstinktes? 203–209, 345; Mystische – 221; – zu Gott 320; Elternliebe 222, 223, 320; Wiederherstellung des ganzen Menschen durch die – 227, 250; geschlechtliche – als natürliche Voraussetzung der Selbstvervollkommnung 377; kurzer Liebes – »Prolog im Himmel« 233; – und die Integration des menschlichen Wesens 250, 268; Pla-

tonische – 314; Verewigung des Geliebten durch die – 321; fünf Hauptwege der – 323–326; die – als gottmenschlicher Prozeß 326; – ist das Streben zum ewigen Reich der Liebe und Schönheit 375; siehe auch: Eros
Linné, Karl v. [1707–1778] 155
Lomonossow, Michael Wassiljewitsch [russ. Dichter, 1711–1765] 399
Lopatin, Lew Michailowitsch [russ. Philosoph 1865–1920] 32, 57, *112*, *113*
Lotze, Hermann [dtsch. Philosoph, 1817—1881] *433*
Lucrez 255
Lüge 177
Lyrische Poesie 339–346

Macht und Freiheit 376
Maine de Biran, François P. G. [frz. Philosoph, 1766–1824] 100
Malebranche, Nicole [frz. Philosoph, 1638–1715] *116*
Malerei 184
Maria, Königin der Engel 325
Marx, Karl [1818–1883] 403
Maßlosigkeit der Natur 321
Materialismus 264, 265, 356, 371; ökonomischer – 403
Mechanismus der Natur 357
Mensch als Ziel des Naturprozesses 174; der wahre – als Einheit von Mann und Weib 227; der – als Besieger des bösen Lebens 366, 367; der–als Individualität und als Teil des Weltganzen 377; der – das einzige Wesen, das sich zu sich selbst kritisch verhalten kann 406
Menschensohn 366
Messianismus 367, 368, 427
Messias 210, 211
Mickiewicz, Adam [poln. Dichter, 1798–1855] 394, 395, 423–432
Militarismus 350
Mill, John Stuart [engl. Philosoph, 1806–1873] 54
Mitleid 9
Mittelmäßigkeit 345
Molière [1622–1673] 186
Monadenhypothese 55, 94
Mönchtum 308, 325
Monismus, abstrakter 177, 178
Moralismus *193*, 403
Munk 275, 276, 278
Musik 183, 339
Musset, Alfred de [fr. Dichter, 1810 bis 1857] 411

Napoleon 237
Nationalismus 350
Nekrasow, Nikolaj Alexejewitsch [russ. Dichter, 1821–1878] 341
Neoplatoniker 304
Newton 265
Nicht-Seiende, Das 309, 317
Nietzsche 97, 98, 40, 410
Novalis, Frh. Fr. L. v. Hardenberg [dtsch. Dichter, 1722–1801] *197*
Nutzen und Schönheit 161, 347, 396

Obscurantes 282, 295
Ödipus 185
Offenbarung 13; – der absoluten Vollkommenheit 365; prophetische – 403
»Orestie« und »Hamlet« 300–302
Organismus als Offenbarung der All-Einheit 145
Ovid *195*, *198*, 208

Panlogismus 54
Pantheismus oder abstrakter Monismus 177, 178, 343, 375
Pascal, Blaise [1623–1662] *435*
Patriotismus 233, 377, 378, 424–427
Persona = Maske 45, 46

Pessimismus als relative Wahrheit 353
Pflanze, erste Verkörperung des himmlischen Prinzips auf der Erde 149, 150; ihre träumende Seele 150
Pisemskij, Alexej [russ. Schriftsteller, 1820–1881] *195*
Phänomenologische Bedingung des Denkens 41, 43; siehe auch: Subjekt
Phantastisches 419–421; siehe auch: Übernatürliches
Philosophie, Ethik und der positive Glaube 9, 10, 19; Wesen der – 15; – und exakte Wissenschaft 98, 99
Platon 72, 96–98, *116*, 119, *196*, 275–334; -s erotische Krisis 310; s. a.: Reihenfolge der Dialoge
Plotinos 286
Poesie 342, 360; ihr Wesen 393
Polonskij, Jakow Petrowitsch [russ. Lyriker, 1820–1898] 345, 380–382
Potenzbegriff 51, 52
Propheten, jüdische 402, 403, 427
Prophetie 104
Protagoras von Abdera [griech. Sophist, ca. 481–411] *108*
Psychische Tatsache 60, 65
Psychopathia sexualis 240–243
Psychometrie 96–98
Puschkin, Alexander S. [1799–1837] 14, 232, 340, 347, 352, 369, 370, 383–403, 422, 424
Pythagoräer 330, 331

Realismus, naiver 46; ästhetischer – 119, 120, 121
Regierungsformen 331
Reihenfolge der Dialoge Platons 275–279, 309, 310, *435*, *438*
Reid, Thomas [schott. Aufklärungsphilosoph, 1710–1796] 39
Relativismus 286, 287
Relativität. Prinzip der – *108*, *109*
Religion 428; – und Kunst 182; griechische – 280, 281; s. a. Ethik
Religiöse Erfahrung 16
Ritter, Constantin [dtsch. Platonforscher, geb. 1859] 312, *438*
Rußland seiner Natur nach christlich 367, 368

Satanismus 397
Sammelarbeit, Philosophie als – 95
Sappho 312
Scham 9; Schamgefühl 244
Schanz, Martin [Altphilologe] *438*
Scheinbarkeit 28, 31
Schestow, Leo [russ. Philosoph, 1866–1938] 97
Schicksal 384–386, 413
Schiller, Friedrich v. 185, 188, 354–356, 362
Schleiermacher, Fr. E. D. [1768–1834] 275–278, 311
Schmitt, Bertram [dtsch. Sołowjew-Forscher] *434*
Schönheit. Regenbogen auf dem Hintergrund unseres chaotischen Daseins 120; Stufen in der Verwirklichung der – 121; fragmentarische Anfänge der wahren – 121; das Wesen der – und die Herkunft der ästhetischen Gefühle 123, 124; reine Nutzlosigkeit und Selbstzweck der – 124, 397; – unbedingt wertvoll 124; – als Wechselwirkung des Lichtprinzips mit der Materie 126–128; – als Verwandlung und Durchlichtung der Materie 129; – als Verkörperung der Idee 130; – als Trugbild der Idee 131; – als objektive Form der Dinge in der Natur 131, 354; Identität der – mit der Wahrheit und dem Guten 132, 176–178, *193*, 397; Zeugung in der – 218, 320, 322, 327; — und Wahrheit 396; Fälschungen der – 397; »Neue« – 404; dämonische – 416

Schopenhauer [1788–1860] 97, 124, 127, *196*, *198*, 203–209, 382, *435*
Seele 40, 47, 317, 343; – als beharrende Potenz 51, 53; kollektive – 357, 368
Seelisches Leben. Seine Entstehung 83; – während des Schlafes 53
Seiende, Das 317, 342
Sein. Aktuelles und potentielles – 51; das an und für sich existierende würdige – 176, 177, 179; das wahrhafte – 317, 331
Seinsgrund der Welt 364
Selbstbewußtsein als die höchste innere Potenzierung von Licht und Leben 167
Selbstgewißheit des Bewußtseins 25, 38
Sensorium Dei [Newton] 265
Shakespeare 187, 188, 207, 298–300, 378, 394
Shelley, Percy Bisshe [engl. Dichter, 1792–1822] 380, 381
Shukowskij, Wassilij [russ. Dichter 1783–1852] 185
Sinn. Der Glaube an den guten – des Daseins 272, 305, 306
Sinnbildlichkeit des menschlichen Körpers 358
Sinnestäuschungen 28, 44, 45
Sinnlichkeit 387
Skeptizismus 14, 25, 33, 34, 90, *108*, 393
Sklaverei 429
Skulptur 183, 187, 189
Słowacki, Juliusz [poln. Dichter, 1809 bis 1849] *197*
Sokrates 275–334
Solidarität des Menschengeschlechtes mit dem Weltall 262, 263, 350, 351
Solipsismus 47
Sophisten 287–292
Sophia *193*, *197*; s. a. All-Weisheit
Sophronius 391, 392
Soziales Leben 268–272
Spiritualismus 91, 92
Staat 329; s. a. Gemeinschaft
Stilometrie 96, 97
Stoiker 304
Stolz 414, 416
Stremouchow, Dimitrij Strémooukhoff [Sołowjew-Forscher] *196*, 338
Subjekt, reales – des Bewußtseins 32, 33, 36, 45, 51; logisches – 35, 37, 43; metaphysisches – 40, 41, 42, 43; – als phänomenologische Tatsache 41, 50, 56, 57, 61–63, 93
Substanzlehre 35–38, 40, 54, 57, 58, 92, *114*, *115*
Suchen der Wahrheit als unzweifelhafte Tatsache 87
Sünde 366
Syzygia, syzygisches Verhältnis 268, 270, 272

Taine, Hippolyte [frz. Philosoph und Geschichtsforscher, 1828–1893] 171
Teichmüller, Gustav [dtsch. Philosoph, 1832–1888] *111*, *433*
Thales 283
Tjuttschew, Fedor Iwanowitsch [russ. Lyriker, 1803–1873] 138, 144, 354 –368, 369, 372, 373, 381, 385, 400
Tod 235, 238, 239, 320, 334, 344, 365, 366, 407, 408
Tolstoj, Alexej Konst. [russ. Dichter, 1817–1875] 369–378
Tolstoj, Leo Nikolajewitsch Graf [1828–1910] 97, 236, 299, 403, 404
Towiański, Andrzei [poln. Philosoph, 1799–1878] 427
Tragödie 185, 189, 300, 301
Traum und Wirklichkeit 23–29, 49, 66, 67; – und Poesie 342, 343
Trubetzkoj, Sergius, Fürst [russ. Philosoph, 1862–1905] *108*

Trubetzkoj, Eugen, Fürst [russ. Philosoph, Sołowjew-Forscher, 1863 bis 1920] 338, *434*
Tschernyschewskij, Nikolaj [russ. Publizist, 1828–1889] *351*
Turgenjew, Iwan [russ. Dichter, 1818–1883] 60–62, 300

Übergangsformen zwischen allen Daseinsgebieten 359
Übermensch, Übermenschentum 326, 334, 406, 409, 413, 418, 422
Übernatürliches [Phantastisches] 378, 379
Überphänomenale Wesenheit des Ich 57
Unbewußtheit des geschichtlichen Prozesses 349
Undurchdringlichkeit des stofflichen Seins in Zeit und Raum 264
Unendlichkeit, schlechte 89, 317
Unsterblichkeit 234–236, 319, 320
Unverweslichkeit 320
Upanischaden 26, 221
Urgrund jeglichen Lebens 362, 365
Utilitarismus, ästhetischer 119, 161–64

Vaterlandsliebe 320
Vedanta 221
Verchristlichung der Welt 367
Vergottung des Menschen 325
Vernunft 82, 317; – der Wahrheit *[razum istiny]* 101, 102, 105, 213
Vernünftigkeit. Die Form der – 82
Verwandlung der Materie 128
Vollkommenheit 365, 376
Voltaire [1694–1778] 401, 402
Vorhaben *[zamysł]* einer logischen Überlegung 81, 87, 88; – die Wahrheit zu erkennen 89, 91, 95, 103
Vorhandensein, psychisches *[psichitscheskaja nalitschnost']* 26, 29, 58, 60–63, 65–70, 75, 82; – der logischen Form des Denkens 91; zur Übersetzung des Wortes *nalitschnost' 437*
Vorsehung [Weltwille] 209

Wahnsinn, dämonischer 365
Wahrheit. Die absolute – 342; – und Vaterland 428; doppelte – 356; ewige – 419
Walter, Reinhold von *144*
Warnach, Viktor *434*
Weltanschauung, platonisch-christliche 378
Weltkünstler 157–161
Weltseele 167, 353
Wiedergeburt. Individuelle Wiedergeburt und – aller 262; endgültige – in der Schönheit 321
Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft 371
Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich [Altphilologe, 1848–1929] *438*
Wille, reiner – und das wahre Gute 10–12
Wissen 60; zwei Arten des sicheren –s 68; s. a. Bewußtsein, Gewißheit
Wolff, Christian [dtsch. Philosoph der Aufklärung, 1679–1754] 276, 277
Wort als Voraussetzung des Denkens 75–81, 89; – und Erinnerung 76; – als das eigentliche Element eines jeden Gedankens 76, 77; lautloses – 77; – als Symbol 77, 78
Wurm und Bauch 156; – als nackte Verkörperung des Geschlechts- und Nahrungstriebes 154; – bei Insekten außen verdeckt, bei Wirbeltieren ins Innere hineingezogen 156, 159

Zeit, ihre Realität 53; – als Bedingung eines jeden psychischen Vorkommens 74
Zeller, Eduard [1814–1903] *438*
Zweifel, methodischer 31, 33, 38, 41, 44, 46–48, 50, 56

ÜBERSETZUNGSSPIEGEL

Die in Band VII der deutschen Gesamtausgabe der Werke Sołowjews enthaltenen Schriften finden sich in der ersten und der zweiten Auflage der russischen Originalausgabe, die beide erst nach dem Tode Sołowjews erschienen sind, auf den nachstehend angegebenen Seiten:

	Erste Auflage Petersburg 1901—07	Zweite Auflage Petersburg 1911—14
Theoretische Philosophie	VIII, 148–221	IX, 87–166
Die Schönheit der Natur	VI, 30–68	VI, 33–74
Der allgemeine Sinn der Kunst	VI, 69–83	VI, 75–90
Der Sinn der geschlechtlichen Liebe	V, 364–418	VII, 3–60
Das Lebensdrama Platons	VIII, 246–290	IX, 194–241
Mickiewicz	VIII, 302–309	IX, 257–264

Die Fundstellen der Abschnitte aus den Kleinen Schriften in der ersten Auflage der russischen Ausgabe sind jeweils am Schluß dieser Abschnitte angegeben. In der zweiten Auflage der russischen Ausgabe finden sie sich in Band 6, 7 und 9 in derselben weil chronologischen Reihenfolge.

BEMERKTE SATZFEHLER

Seite 89, Zeile 12: »Vorhaben« statt »Absichten«. – Seite 108, Zeile 31: »Grote« statt »Grot«. – Seite 155, Zeile 10: »Leuckarts« statt »Leukarts«. – Im lebenden Kolumnentitel der Seite 219: »Die Überwindung des Egoismus durch die Liebe« statt »... durch die Seele«. – Seite 312, Zeile 1: »Constantin« statt »Konstantin«.

INHALT

Theoretische Philosophie [1897–99] 7

I. Der Anfangsgrund der theoretischen Philosophie 9
II. Die Gewißheit der Vernunft 60
III. Die Form der Vernünftigkeit und die Vernunft der Wahrheit . . . 82
Nachwort des Übersetzers 106

Schönheit als Offenbarung der All-Einheit 117

I. Die Schönheit in der Natur [1889] 119
II. Der allgemeine Sinn der Kunst [1890] 171

Der Sinn der Geschlechtsliebe [1892–94] 191

Einleitende Bemerkungen des Übersetzers 193

Das Lebensdrama Platons [1898] 273

Kleine Schriften zur Ästhetik und zur Philosophie der Liebe 335

Einleitende Bemerkungen des Übersetzers 337
Ausgewählte Abschnitte aus:
Die lyrische Dichtung [1890] 339
Der erste Schritt zur positiven Ästhetik [1894] 346
Buddhistische Stimmung in der Poesie [1894] 352
Die Poesie Tjuttschews [1895] 354
Die Poesie des Grafen A. K. Tolstoj [1895] 369
Von drüben [1895] 378
Die Poesie Polonskijs [1895] 380
Puschkins Schicksal [1897] 383
Die Bedeutung der Poesie in den Gedichten Puschkins [1899] . . 393
Gegen die Vollzugsorder [1899] 403
Lermontow [1899] 405
Aus dem Vorwort zum »Vampir« des Grafen A. K. Tolstoj [1899] 419
Mickiewicz [1898] 423

Nachwort des Übersetzers 433
Anmerkungen 437
Personen- und Sachregister 439
Übersetzungsspiegel 448

Erläuternde Texte des Übersetzers sind kursiv gedruckt